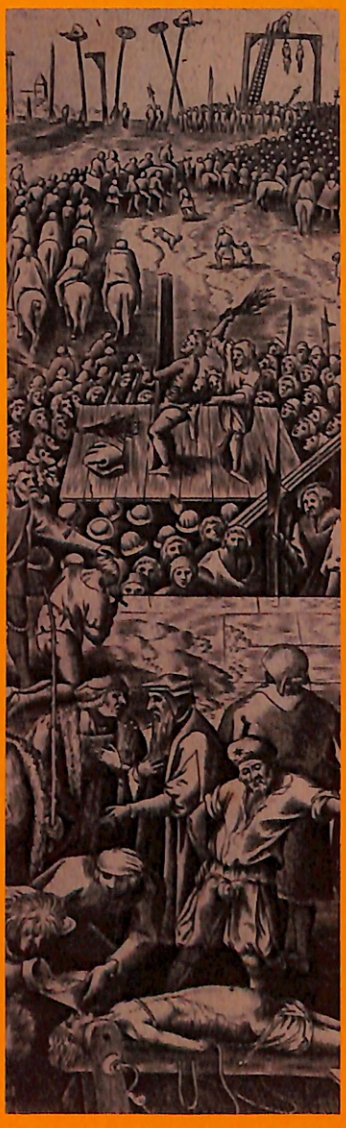
Joan Wallach Scott

Sobre o julgamento da História



HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE HOJE

Historiadoras e historiadores que ousam explorar a história do tempo presente – período do qual eles mesmos fazem parte – conferem à sua prática historiadora um caráter inevitavelmente político. Lidam com expectativas e interpretações sociais acerca do passado que são desafiadoras e perigosas, principalmente nos dias de hoje, assim como com os diferentes usos (e até abusos) desse passado por cidadãos comuns, por instituições e pelo Estado.

A antiga crítica orientada à história do tempo presente em seu momento de afirmação – a ausência de distanciamento temporal – é justamente o que a potencializa, incitando a reflexão sobre papel das historiadoras e dos historiadores enquanto sujeitos que compartilham com seus objetos de estudo certas ansiedades e categorias de pensamento. Essas tensões sublinham a complexidade e a relevância da disciplina, que precisa continuamente balancear a análise rigorosa com o envolvimento direto em questões contemporâneas.

A série de livros *História do tempo presente hoje* visa cooperar com esse balanço, publicando obras estrangeiras e brasileiras que ofereçam reflexões metodológicas e teóricas, bem como pesquisas monográficas nas quais a história do tempo presente seja contemplada em um diálogo entre o passado e o presente.

Temas como usos do passado, memórias em conflito, políticas do tempo, estudos decoloniais, estudos de gênero, passados que seguem vivos nos debates públicos, traumas, histórias presentes apresentadas com densidade histórica, estão cobertos pela série. Incluem-se nela, também, obras que nascem das interações, convergências e embates da história do tempo presente com outras áreas da historiografia, como a história política, social, cultural e pública.

Viviane Borges e Mariana Joffily

Sobre o julgamento da História

Joan Wallach Scott

Sobre o julgamento da História

Tradução: Mariana Joffily

LETRA e VOZ

Copyright © 2020 Columbia University Press
Copyright (da tradução) © 2024 Mariana Joffily

Tradução: Mariana Joffily
Preparação de originais e revisão : Roberta Gouveia
Diagramação e capa: Estúdio Xlack
Imagem de capa: *Justice* (1559), Philip Galle after Pieter Bruegel the Elder

Esta edição em língua portuguesa é uma tradução completa da edição estadunidense, especialmente autorizada pela editora original, Columbia University Press.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Scott, Joan Wallach

Sobre o julgamento da História / Joan Wallach Scott ; [tradução Mariana Joffily]. – 1. ed. – São Paulo : Letra e Voz, 2024.

Título original: On the judgment of History.
ISBN 978-65-86903-45-4

1. África do Sul. Comissão da Verdade e Reconciliação - História 2. Crimes de guerra - Processos - Nuremberg, 1945-1949 3. Estados Unidos - História 4. Historiografia 5. História - Filosofia 6. Nacionalismo 7. Racismo - História I. Título.

24-217706 CDD-900

Índices para catálogo sistemático:
1. História 900

Aline Graziele Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

CONSELHO EDITORIAL

Daphne Patai (UMass Amherst), Fernando Luiz Cássio (USP), Frederico Augusto Garcia Fernandes (UEL), Gerardo Necoechea Gracia (INAH), Márcia Ramos de Oliveira (Udesc), Marilda Aparecida de Menezes (UFCG), Mônica Rebecca Ferrari Nunes (ESPM), Ricardo Santhiago (Unifesp), Richard Cándida Smith (UC Berkeley)

SÉRIE HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE HOJE

Coordenada por Viviane Borges (Udesc) e Mariana Joffily (Udesc)

Todos os direitos desta edição reservados à

LETRA E VOZ
Rua Dr. João Ferraz, 67
03059-040 — São Paulo — SP
www.letraevoz.com.br

Porém, aquilo que esta nova compreensão do passado considera como não pertinente – dejeto criado pela seleção dos materiais, permanece negligenciado por uma explicação – apesar de tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: "resistências"; "sobrevivências" ou atrasos perturbam, discretamente, a perfeita ordenação de um "progresso" ou de um sistema de interpretação.

Michel de Certeau, *A escrita da história* (1982, p. 15)

SUMÁRIO

9
Apresentação à edição brasileira,
Walderez Ramalho e Mariana Joffily

13
Prefácio:
História, raça, nação

27
Capítulo 1:
O Estado-nação como *télos* da história: Nuremberg, 1946

45
Capítulo 2:
Os limites do perdão: a Comissão de Verdade
e Reconciliação da África do Sul, 1996

69
Capítulo 3:
Convocando a história a prestar contas:
o movimento de reparações pela escravidão nos Estados Unidos

95
Epílogo:
Re-visionando a história

115
Referências

111
Agradecimentos

APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Walderez Ramalho e Mariana Joffily

> Este é o segundo julgamento a que sou submetida em que a democracia tem assento, junto comigo, no banco dos réus. Na primeira vez, fui condenada por um tribunal de exceção. Daquela época, além das marcas dolorosas da tortura, ficou o registro, em uma foto, da minha presença diante de meus algozes, num momento em que eu os olhava de cabeça erguida enquanto eles escondiam os rostos, com medo de serem reconhecidos e julgados pela história. (...) Apesar das diferenças, sofro de novo com o sentimento de injustiça e o receio de que, mais uma vez, a democracia seja condenada junto comigo. E não tenho dúvida que, também desta vez, todos nós seremos julgados pela história.
>
> Dilma Rousseff (2016)[1]

Uma das tendências mais interessantes no debate teórico contemporâneo sobre a história consiste em analisar as diferentes concepções de tempo e historicidade que circulam no discurso público e que são afirmadas, impostas, negociadas e/ou desafiadas por atores sociais imersos em relações de poder. Rico em polissemia, o conceito moderno de história possui funções práticas e implicações políticas poderosas; não raro, ele é mobilizado em situações conflituosas no intuito de justificar e/ou contestar ações e posições políticas em jogo. A ideia de "estar do lado certo da história", por exemplo, está baseada em uma série de pressupostos que devem ser explorados para uma efetiva crítica do poder.

É sobre esse pano de fundo que Joan Wallach Scott, professora emérita do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de Princeton e uma das mais renomadas historiadoras da atualidade, oferece neste seu último livro autoral um estudo sobre os usos políticos da ideia do "julgamento da história". A epígrafe desta apresentação é apenas um dentre tantos outros exemplos bastante conhecidos dos usos dessa ideia no tempo presente. O discurso final de Dilma Rousseff no Senado Federal

---

1. Discurso de Dilma Rousseff, 29 ago. 2016 (p. 22-3). Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/08/29/veja-a-integra-do-discurso>. Acesso em: 9, jan., 2024.

no processo que resultou em seu impedimento ilustra a reiteração da crença de que a história está encarregada de corrigir no futuro as injustiças do passado e do presente. Aqui, a história é dotada de sentido e agência próprios; ela realiza com o seu próprio movimento (em marcha ascendente para o futuro; progresso) aquilo de que o presente e o passado carecem: justiça e emancipação. "A história do mundo é o tribunal/julgamento do mundo" [*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*], tal é a formulação canônica que Friedrich Schiller[2] criou para essa ideia, que se instalou no discurso cotidiano e político a partir das filosofias da história da época do Iluminismo.

Desde então, o "julgamento da história" se tornou um *topos* fundamental da consciência histórica moderna.[3] Suas evidentes raízes teológicas, seus compromissos ontológicos, fundamentos temporais e implicações políticas são escrutinados por Scott neste livro. Seu ponto de partida é a observação de que o "julgamento da história" ainda mantém grande aderência no discurso cotidiano e político no tempo presente, a despeito da perda de energia social antes concentrada no conceito de progresso sobre o qual se assenta o *topos*. A própria autora confessa ter sido atraída por essa visão progressista (de raízes teológicas) da história na sua primeira reação aos infames protestos de Charlottesville em 2017, dizendo-se assombrada com o fato de pessoas reunidas com e por símbolos neonazistas e da Ku Klux Klan "ainda fossem possíveis em pleno século XXI". Vale lembrar, aliás, como essa mesma visão de história foi frequentemente evocada por muitos analistas por volta do primeiro semestre de 2018, para expressar a "certeza" de que não havia mais chance de um político manifestamente misógino, racista e homofóbico pudesse se tornar competitivo em uma eleição presidencial naquela altura da história brasileira.

A abordagem desenvolvida no livro concilia de forma bastante habilidosa e elegante análise empírica e elaboração teórica, resultando em um texto simultaneamente denso e fluído para a leitura. O livro é composto por três estudos reflexivos de casos emblemáticos nos quais o *topos* foi/tem sido empregado: nos julgamentos de Nuremberg (1946), na Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul (1996); e os movimentos de reparação pela escravidão nos Estados Unidos. Em cada um desses

---

2. O verso encontra-se no seu poema "Resignação", de 1786.

3. No sentido em que Reinhart Koselleck utiliza a noção de *topos*: não como um mero "lugar-comum", mas uma fórmula que agrega um conjunto de experiências, expressando uma forma de posicionar-se no mundo e na história.

casos está em jogo o papel do Estado-nação na realização do julgamento da história, mas a autora destaca uma diferença fundamental. Enquanto nos dois primeiros o Estado aparece como o poder benevolente e no qual o procedimento judicial é representado como o único lugar onde a justiça pode ser dispensada às vítimas (ao preço de apagar a agência dessas mesmas vítimas), os movimentos de reparação recusam e invertem essa lógica, expondo o papel ativo do Estado-nação na perpetuação das injustiças e colocando como agentes do julgamento da história aqueles que sofreram e sofrem com o legado da escravidão. Os fundamentos conceituais e os resultados da crítica desenvolvida nos estudos de caso são apresentados por um prefácio e um epílogo, nos quais a autora expõe as premissas teleológicas do "julgamento da história" e dialoga com autores que propõem alternativas para pensar o futuro sem pressupor o Estado-nação como o *télos* da história. Ao fim e ao cabo, o que está sob escrutínio é o próprio Estado-nação como forma de organização do poder e o capitalismo – e seu desdobramento no imperialismo – como sistema de dominação social e econômica.

Assim, Scott oferece neste livro uma abordagem inspiradora sobre como as concepções de tempo e historicidade são construídas em contextos práticos e com determinadas intencionalidades políticas. *Sobre o julgamento da história* apresenta um belo e fecundo exemplo de exploração crítica das múltiplas historicidades que compõem o tempo presente.

Este projeto se iniciou a partir da conferência de Scott no XIX Encontro Estadual de História da Anpuh-SC realizada na Udesc em 2022. Na ocasião, elaboramos uma pergunta cuja resposta merece ser registrada, por condensar com brilhantismo a intenção da autora ao escrever este livro. Seria possível comparar dois processos históricos circunscritos no tempo – o tribunal de Nuremberg e a Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) da África do Sul –, com um terceiro – o movimento pela reparação pela escravidão –, cuja temporalidade percorre séculos e segue em aberto?

Esse seria justamente o ponto nodal da análise proposta. Para Scott, o interessante nos dois primeiros casos é a assunção de que os eventos tratados pelo tribunal – o nazismo – e pela Comissão – o apartheid – estariam encerrados, o que em certa medida é verdade. Porém, declará-los superados sem analisar as condições estruturais que os produziram faz com que permaneçam em aberto. O tribunal, como a Comissão, promoveu audiências, produziu vereditos e relatórios, condenou ou conclamou ao perdão. São, portanto, eventos circunscritos no tempo que buscaram dar um fechamento a processos históricos. O mesmo pode ser afirmado

sobre a escravidão como sistema de produção e reprodução de riquezas, que também se encerrou. Os três processos históricos em questão – nazismo, apartheid, escravidão – chegaram a um termo. Contudo, diferentemente de Nuremberg e da CVR, cuja função consistiu em selar essa conclusão, os movimentos de reparação atuam na direção oposta: põem em xeque essa condição de fechamento da história e questionam a tendência de situar a escravidão no passado distante do presente. Neste sentido, são aqui utilizados como um contraponto a Nuremberg e à CVR, porque o ponto fulcral para os movimentos de reparação é o de que ainda estamos vivendo sob condições produzidas pela escravidão, seguimos operando sob o racismo institucional, ainda que as pessoas não sejam mais escravizadas. E é isso o que os faz comparáveis: os dois primeiros como argumento para um encerramento da história, o terceiro como um exemplo de tensionamento tanto da escrita da história, como da natureza das fronteiras que distinguem o passado do presente. Dessa tensão resulta uma abertura para as discussões acerca das estruturas sobre as quais repousam nossas sociedades.

O apelo para um julgamento da história nos dois primeiros casos consiste em dizer que esses eventos ocorreram, mas que foram superados e, portanto, pertencem ao "passado"; no das reparações, a mensagem é outra: sim, a escravidão aconteceu e encerrou-se, mas o racismo sistêmico que construiu segue existindo sob outras formas. Podemos afirmar o mesmo para o capitalismo racial, que continua sob outras formas na África do Sul, assim como para o etnonacionalismo que sustentou a Alemanha nazista e que persiste na forma do imperialismo e do nacionalismo em outros lugares, incluindo Israel. A questão é o que conta como superado, encerrado no passado e o que se nos apresenta como permanências a desafiar a efetivação do voto do *nunca mais*.

PREFÁCIO: HISTÓRIA, RAÇA, NAÇÃO

> O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos "ainda" sejam possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação a história donde provém aquele espanto é insustentável.
>
> Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*[4]

Comecei a refletir sobre a noção de julgamento da história em 2017, durante os protestos de Charlottesville, quando bandeiras confederadas tremularam, apareceram suásticas em profusão, e quando saudações de *heil* Hitler acolheram os inflamados discursos do supremacista branco Richard Spencer em *campi* espalhados pelo país. Os nazistas não haviam sido declarados perdedores da Segunda Guerra Mundial e considerados moralmente fora dos limites? O "nunca mais" – o juramento dos cidadãos e líderes democráticos – não era a promessa do Tribunal de Nuremberg (e, mais tarde, do julgamento de Eichmann)? O que havia ocorrido com a ideia de que o mal do nazismo havia sido para sempre banido do cenário político? Ouvindo os cânticos dos portadores de tochas que reencenavam os ritos da *Ku Klux Klan*, pensei: a Guerra Civil não havia acabado com a escravidão não apenas como prática, mas igualmente como uma noção aceitável? O movimento de direitos civis não havia convertido a igualdade racial em uma aspiração nacional, senão em uma realidade? Então, como explicar a evidente predileção do procurador-geral Jeff Sessions pela segregação, ou o comentário do candidato ao Senado e supremacista branco Roy Moore de que a última vez em que os Estados Unidos foram grandes havia sido durante a escravidão? A ausência de qualquer constrangimento na declaração pública dessas ideias sugere não apenas um desafio, mas uma recusa ao que deveria ter sido o julgamento da história.

---

4. N.T.: No original consta que o excerto foi retirado da tese XIII, porém na obra de Benjamin comentada por Löwy (2005) o trecho está na tese VIII.

Isso se tornou mais evidente para mim ao acompanhar as audiências conduzidas por Mueller no verão de 2019. O relatório do procurador especial Robert Mueller sobre a interferência russa nas eleições de 2016 e a cumplicidade da administração de Trump constituiu, efetivamente, um julgamento da história – ou ao menos foi considerado como tal. Muitos viram Mueller como um salvador: ele exporia os crimes da administração Trump, corrigiria o conjunto de mentiras ao qual estávamos sendo submetidos e traria justiça. Ao invés disso, assim que o relatório foi divulgado, seu conteúdo foi deturpado pelo procurador geral William Barr. Deturpado não é a melhor palavra, categoricamente negado é mais apropriado; Barr apresentou uma conclusão segundo a qual o relatório, que claramente afirmava que *não* poderia exonerar o presidente da acusação de obstrução de justiça, havia-o inocentado deste crime. Pior, poucos estadunidenses leram as centenas de páginas do relatório, incluindo membros do Congresso. Seu cuidadoso delineamento das questões e seu indiciamento e condenação de correligionários de Trump por uma série de atividades ilegais não reverteram o desastroso curso dos acontecimentos; o relatório certamente não convenceu a maioria dos legisladores republicanos do perigoso caminho que escolheram seguir. Durante as audiências, eles passaram a maior parte do tempo atacando a veracidade e objetividade do relatório e de seu autor, mesmo que raramente questionassem as conclusões a que havia chegado. Foi terrível testemunhar a sua covarde submissão a Trump e sua disposição em tolerar crimes em prol de sua ambição política. Ao lamentar essa situação com uma amiga, ela buscou me consolar, apontando que esses corruptores da democracia ao menos seriam condenados pelo "julgamento da história".

Como historiadora, sei que não existe um encerramento da história; nenhuma história única pode ser contada. Estou consciente da quantidade de histórias que estão sendo escritas e que desafiam a validade e coerência das grandes narrativas com as quais fomos formados. Ainda assim, penso como minha amiga, ingenuamente (reflexivamente?) me apego à crença popular de que há uma certa impecabilidade moral no julgamento da história. Esta é uma versão secular dia do Juízo Final bíblico, servindo à mesma função fantasmática de trazer uma caução transcendental para os nossos posicionamentos morais. Frequentemente utilizamos a expressão "o julgamento da história", ou sugerimos que precisamos estar "do lado certo da história", projetando na "história" uma confirmação para nossos desejos para o futuro. Fidel Castro, diante da corte que o mandaria à prisão em 1953, desafiou os juízes "Conde-

nem-me, não importa. A história me absolverá".[5] Telford Taylor, promotor assistente no tribunal de Nuremberg, ao redigir uma crítica à guerra do Vietnã, notou que "pode ser improvável que nossos líderes sejam convocados a responder diante de um futuro tribunal internacional, mas há também o tribunal da história" (Taylor, 1970, p. 184).[6] Barack Obama, citando Martin Luther King que, por sua vez, citava o abolicionista Theodore Parker, estava certo de que "o arco do universo moral é amplo, mas se inclina para a justiça".[7] Enquanto escrevo este livro, há, quase diariamente, comentários nos jornais e outras mídias de que "a história será o juiz" de alguma pessoa ou evento cujo comportamento inaceitável parece de outra maneira imune à punição. Para dar alguns exemplos, eis o jornalista Michael Luo comentando em *The New Yorker* a respeito do escândalo da política de imigração de Trump: "Depende de Cucinnelli, membros da administração de Trump e potenciais facilitadores do partido Republicano decidir como querem que a história os julgue, mesmo já carregando o vergonhoso legado do qual a democracia estadunidense lutou para escapar".[8] Ou, os comentários do parlamentar John Lewis sobre a decisão dos democratas de lançar um processo de *impeachment* contra Donald Trump. Lewis explicou que estavam "movidos pelo espírito da história ao tomar uma atitude para proteger e preservar a integridade de nossa nação".[9] Ou outro ainda, do ex-diretor do FBI James Comey, justificando sua decisão de tornar pública a investigação sobre os e-mails de Hillary Clinton: "Ele previu que a história o julgaria gentilmente por preferir a publicização à ocultação".[10] Tendemos a nos apoiar na reconfortante noção de que, no longo prazo, a história (História?) é uma força moral autônoma capaz de motivar ações e discernir com segurança entre os atos e os delitos humanos. Um jovem camponês, fugindo das forças franquistas no final da Guerra Civil Espanhola elaborou um documento destinado ao "Tribunal da História", no qual, segundo nos conta a antropóloga Susana Narotzky, "o futuro é imaginado

---

5. Disponível em: <www.marxists.org/history/cuba/archive/castro/1953/10/16.htm>. Acesso em: 20 dez. 2023. Agradeço a Julie Skurski por me lembrar disso.

6. N.T.: Quando não houver versão da obra publicada em português, ou não tivermos tido acesso a ela, a tradução das citações é nossa.

7. Citação disponível em: <www.researchgate.net/post/The_arc_of_the_moral_universe_is_long_but_it_bends_toward_justice>. Acesso em: 20 dez. 2023.

8. Michael Luo, "American's Exclusionary Past and Present and the Judgment of History". *The New Yorker*, 17 ago. 2019.

9. Comentário de John Lewis citado em Timothy Egan, "The Smoking Gun is Trump Himself". *The New York Times*, 28 set. 2019, p. A21.

10. "Citizen Comey is Fretting over Vote: I Feel Stuck". *The New York Times*, 12 out. 2019, p. A18.

como um lugar onde a verdade reina absoluta" (Narotzky, 2007, p. 425). Max Horkheimer, em 1934, colocou a questão nos seguintes termos:

> Quando se está no mais baixo degrau, exposto a uma eternidade de tormentos que vos infligem outros seres humanos, alimenta-se como um sonho de libertação o pensamento de que virá um ser, que se manterá em plena luz e vos fará chegar à verdade e à justiça. Vós não tendes a necessidade de que isso se produza durante vossa vida, nem durante a vida daqueles que vos torturam até a morte, mas um dia, qualquer que seja ele, tudo será reparado. (...) É doloroso ser desconhecido e morrer na obscuridade. Clarear essa obscuridade, essa é a honra da pesquisa histórica.

Nesses exemplos, o julgamento da história é assumido não apenas para confirmar as balizas morais adotadas, mas também na crença de que, no final, a verdade será revelada; e a história é o árbitro final dessa verdade.

O eco de minha amiga a esses apelos ao julgamento da história fez-me perceber o quão poderosa é essa fantasia, qual a força de sua promessa messiânica mesmo para secularistas céticas como eu, mesmo na era em que o "fim da história" foi decretado, e quando sabemos que a crença reconfortante em macronarrativas do progresso esgotaram-se em algum momento do século XX. No final das contas, não há história (ou História), para além do que fazemos dela; não há um tribunal superior de julgamento para além do nosso próprio compasso moral; não há maneira de desembaraçar o argumento moral do propósito político. A invocação do julgamento da história sugere a existência de uma força externa. Trata-se de uma projeção em dois sentidos. Uma psíquica: nossos próprios desejos atribuídos externamente, nesse caso sobre uma força aparentemente extra-humana, necessariamente progressiva – a História. Outra, temporal: avaliando ações – as nossas e as dos outros – a partir da perspectiva de um futuro redentor imaginado que teremos ajudado a criar.

A persistência de referências ao julgamento da história pareceu-me um tema sobre o qual valia a pena refletir criticamente. Tratava-se de um motor para a ação, ou de uma forma de consolo diante da impotência política? Como a noção de julgamento da história funcionava no passado? Como a sua explícita mensagem moral se relaciona com uma política que está sendo proposta? Existiria nela uma presumida relação entre passado, presente e futuro que merecia ser problematizada?

Essas eram as questões fervendo em minha cabeça quando fui convidada para ministrar as conferências da cátedra Ruth Benedict, na Universidade de Columbia. A ocasião parecia propícia para encará-las. No momento em que escolhi "O julgamento da história" como tema, mal me dei conta de que estaria não apenas explorando a sobrevivência de uma ideia de história no discurso popular muito depois de sua suposta morte, mas também que seria estimulada por meus colegas a refletir a respeito das políticas da história de outras maneiras. Tendo escrito bastante sobre gênero e as políticas da história, para mim isso era um desafio: refletir sobre a relação entre o Estado, a moral e o político, pois a questão envolvia os usos do próprio conceito de história.[11] E pensar sobre isso em termos benjaminianos, uma vez que requeria uma visão de história distinta da convencionalmente utilizada nesse tema.

"A HISTÓRIA DO MUNDO É O TRIBUNAL DO MUNDO"

O posicionamento moral implicado no "julgamento da história" define distinções duradouras entre bem e mal, justiça e injustiça, igualdade e desigualdade, certo e errado, verdade e mentira – como se, em sua sabedoria, Clio resgatasse a nós mortais dos erros de nossos caminhos. Como se a História fosse a demonstração última da inerente bondade moral da razão humana, uma razão divorciada do poder. Podemos encontrar essa crença articulada por Hegel que, refletindo sobre a "dialética da natureza finita desses espíritos [dos estados]", propôs que "é em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo enquanto ilimitado, e é ele que exerce ao mesmo tempo, sobre esses espíritos o seu direito (que é o direito supremo) na história do mundo como tribunal do mundo" (1997, p. 306-7). Hegel talvez estivesse ecoando Friedrich Schiller, que em 1784 havia declarado que a "história do mundo é o tribunal do mundo" (Koselleck, 2006, p. 56). Reinhart Koselleck nota que "No período que se seguiu aos acontecimentos da Revolução Francesa, a história tornou-se ela própria um sujeito, ao qual foram designados atributos divinos como 'todo-poderosa', 'justa', 'equânime' e 'sacra'" (p. 49-50).

---

11. Embora não haja uma discussão explícita sobre gênero nas páginas que seguem, análises sobre as construções da diferença desempenham um papel relevante na minha leitura dos materiais com os quais trabalhei. E, na medida em que a questão do Estado moderno e sua relação com a história está no centro da minha preocupação, estou lidando com uma instituição cuja masculinidade implícita é assumida, embora de formas diferentes nos casos que estudo.

Koselleck distingue o tribunal da história das antigas previsões cristãs do Julgamento Final – uma diferença tanto de temporalidade, quanto de agência. Quanto à questão do tempo, a profecia apocalíptica foi substituída por prognósticos "racionais" mais imediatos. Por consequência, o sentido de aceleração do tempo e a experiência da mudança (mesmo na vida de uma pessoa) tornou-se fundamental. No lugar da "diversidade de histórias individuais", que caracterizava as noções precedentes, a história moderna foi concebida para ser unitária e linear, "necessariamente inserida na sucessão temporal" (2006, p. 134) (Walter Benjamin[12] referiu-se a isso como "tempo homogêneo e vazio"). A agência é ao mesmo tempo humana e transcendente: os humanos fazem a história, mas a História é igualmente concebida como uma força autônoma que é, contudo, a culminação e expressão de uma razão humana universal inevitavelmente progressiva. A história é a realização (projeção no futuro) do melhor que os humanos racionais podem ser. Koselleck afirma que "quando se pressupõe que a história pode ser feita, ela é duplamente confirmada logo que o agente apela para uma história que de certa forma lhe traça objetivamente o caminho" (Koselleck, 2006, p. 240). Michel de Certeau formula-o nos seguintes termos: "existe em cada história um *processo de significação* que visa sempre 'preencher' o sentido da História" (1982, p. 51).

O padrão de julgamento esperado daquela História é associado à crença iluminista de que há apenas uma História, que se move na direção de um aperfeiçoamento constante: para frente, para cima, de maneira positivamente cumulativa. A *ideia de uma história universal* de Kant implicava um "curso regular" do "jogo da liberdade da vontade humana". A despeito de variações individuais, ele afirmou, há para todas as espécies um "um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais (...) que acontecem de acordo com leis naturais constantes" (1986, p. 9-10). O progresso foi a narrativa mestra que prevaleceu do século XVIII em diante. Derivava da ideia de história como inerente ao próprio ser das espécies humana e animal; a evolução era a nossa teleologia; razão e civilização eram suas manifestações. No século XIX, afirma Michel Foucault,

> A história, (...) é efetivamente a região mais erudita, mais informada, mais desperta, mais atravancada talvez de nossa memória; mas é igualmente a base a partir da qual todos

12. Benjamin (2005, p. 116).

> os seres ganham existência e chegam à sua cintilação precária. Modo de ser de tudo que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento. (2000, p. 299)[13]

Essa História – concebida em termos evolucionistas – dizia respeito tanto ao futuro quanto ao passado; até hoje, dá origem ao que Koselleck chama de "um conceito histórico relacionado à esperança" (2006, p. 58). Há um uma inconfundível dimensão moral nessa noção de história; Koselleck, referindo-se a Kant, afirma que o filósofo oferece "a história como uma instituição executiva temporalizada da moral" (p. 239). Se a direção da história é necessariamente progressiva, então o valor moral de nossas ações deve ser medido por sua contribuição para esse fim.

ESTADO E NAÇÃO

A noção de julgamento da história repousa sobre uma visão linear e progressiva da necessária superioridade, em todos os domínios, do futuro em comparação com o passado, mas, também – crucialmente –, sobre o Estado como encarnação política daquele futuro. Massimiliano Tomba define-o bem: "Quando Hegel fez uso do conceito de história universal, colocou o Estado moderno na ponta da flecha histórico-temporal e o fez retroativamente, ordenando cada época em relação à concepção ocidental moderna de liberdade" (2019a, p. 3). Conforme articulado por Hegel, a "autonomia do Estado" seria "o universal ético enquanto tal" – o Estado moderno seria, ao mesmo tempo, o cumprimento e a encarnação do *télos* da história. Tomba acrescenta que "os mecanismos do Estado buscam sincronizar essas temporalidades", reduzindo histórias múltiplas a uma trajetória única e linear (2013, p. 168). Koselleck conecta as ações do Estado moderno à eventual emergência daquela nova história. Em suas primeiras formações, "Ao reprimir as previsões apocalípticas e astrológicas, o Estado apropriou-se à força do monopólio da manipulação do futuro" (2006, p. 29). O cientista político Carl Schmitt, refletindo sobre as relações entre guerra e política, nota que na época de Hegel, "o Estado foi a forma organizacional histórica espacialmente concreta que, ao menos em solo europeu, havia se tornado a agência do progresso" (2006, p. 149). Acrescenta, em tom de aprovação, que "após o impiedoso derramamento de sangue das guerras civis religiosas, o Estado europeu e a sua junção das

13. Ver também: Cohen (2019).

guerras territoriais na Europa em uma guerra puramente estatal foi um maravilhoso produto da razão humana" (p. 131).

Na genealogia de Foucault (uma crítica às representações idealistas hegelianas), o Estado moderno torna-se um modo de ser para si mesmo e sua população; a *raison d'état* constrói instituições de governamentalidade e súditos do Estado:

> A grande promessa do pastorado, que fazia suportar todas as misérias, mesmo as misérias voluntárias do ascetismo, começa a ser seguida agora pela dureza teatral e trágica do Estado que pede que, em nome da sua salvação, uma salvação sempre ameaçada, nunca certa, se aceitem as violências como a forma mais pura da razão e da razão de Estado. (Foucault, 2008, p. 356)

Com a *raison d'état*, vem uma nova temporalidade:

> Porque se trata justamente de um tempo indefinido, do tempo de um governo ao mesmo tempo perpétuo e conservador. (...) A arte de governar e a razão de Estado não levantam mais o problema de origem. Já se está no governo, já se está na razão de Estado, já se está no Estado. (p. 346-7)

Eu acrescentaria que a *raison d'état* é legitimada por sua definição como uma agência (humanamente criada) de progresso, como o *télos* da história. E não apenas o *télos* (o impulso direcional interno que conduz a história), mas seu instrumento imutável: "Já se está no governo, já se está na razão de Estado, já se está no Estado" (p. 347).

Para Schmitt,

> "O Estado" não é um conceito universal, válido para todos os tempos e povos. Tanto no tempo, como no espaço, o termo descreveu um fato histórico concreto. A particularidade histórica singular e totalmente incomparável desse fenômeno chamado 'Estado' reside no fato de que essa entidade política foi o veículo da secularização. As elaborações conceituais do direito internacional nessa época possuíam apenas um eixo: o Estado territorial soberano. (2006, p. 127)

O Estado, uma realização "maravilhosa" da razão humana, é o instrumento que submeteu a religião à vontade secular, dando origem à ordem entre os estados "civilizados" da Europa continental. Escrevi em outro lugar sobre as maneiras pelas quais a subsunção do religioso ao político

foi concebida em termos de gênero: as mulheres estavam para a religião assim como os homens para a política (Scott, 2018). Nessa visão, o Estado, o progresso e a orientação imperativa da história se mesclam, tendo os homens europeus brancos no comando.

O pressuposto de que o Estado era a culminação máxima da trajetória de avanço da história caracterizou igualmente a organização política pós-colonial. Gary Wilder (2015) descreve como visões alternativas de organização política no final do império francês – entidades federadas de parceiros distintos mas equivalentes – foram derrotadas pelos proponentes da soberania do Estado e, em decorrência, perdidas de vista nas narrativas históricas unilineares subsequentes. A história resultante, segundo Nicola Perugini e Neve Gordon (ao abordar a autodeterminação soberana como o objetivo dos Estados-nação emergentes pós-coloniais), pressupõe que "só depois que o coletivo entra na estrutura do Estado ele se torna um agente ativo da história" (2015, p. 30). A fusão entre o Estado e a história, nota Judith Butler, é "o enquadramento temporal que sustenta de maneira acrítica o poder estatal, seu efeito legitimador e suas instrumentalidades coercitivas" (2015, p. 195). As forças militares e policiais constituem exemplos desses instrumentos de intervenção, bem como a administração da lei e da justiça, tanto na esfera doméstica, quanto na internacional. Nessa perspectiva, é o Estado que serve como último recurso para apelos à Justiça: leis, tribunais e juízes decidem – isto é, conforme arbitram entre certo e errado, seus vereditos são equiparados à efetivação da própria justiça. O julgamento da história, então, torna-se inseparável do julgamento das instituições jurídicas/legais designadas do Estado.

Quando os estados europeus se tornaram nações, nos tempos da Revolução Francesa, sua história assumiu uma nova dimensão. Uma nação era definida como um povo, unido por um traço comum essencial (linguagem, história, cor de pele, cultura). Essa nova definição, argumenta Hannah Arendt, era uma maneira de superar divisões internas – especialmente de classe ou status social. Arendt aponta que a designação da França como uma nação em 1789 tornou aparente uma contradição fundamental entre a declaração universal dos direitos do homem e sua restrição a um povo específico, localizado dentro das fronteiras de um Estado-nação soberano. Os não-membros do Estado, por serem considerados inimigos, ou meramente não pertencentes à nação, não possuíam o recurso da proteção da lei; de fato, não possuíam direitos, eram apátridas e, consequentemente, na prática, argumenta Samera Esmeir

(2012), não humanos. Povos sem uma nação eram povos sem história. Como afirma Arendt:

> Enquanto a consciência da nacionalidade é comparativamente recente, a estrutura do Estado é fruto da secular evolução da monarquia e do despotismo esclarecido. Fosse sob forma de nova república ou monarquia constitucional reformada, o Estado herdou como função suprema a proteção de todos os habitantes do seu território, independentemente da nacionalidade, e devia agir como instituição legal suprema. A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções. Em nome da vontade do povo, o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os "nacionais", a concede completes direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação. (1989, p. 261)

O conceito de nação, sustentado na homogeneidade de um povo, era expresso como nacionalismo, caracterizado pelo que Arendt chama de "pensamento racial", distinções que fizeram de alguma diferença "essencial" um motivo de exclusão do corpo nacional. A dimensão racista do nacionalismo solidificou e amplificou, ela argumenta, a expansão capitalista rumo ao imperialismo. As distinções entre "nós" e "eles" assumiram a forma de um racismo mais explícito. "O imperialismo teria exigido a invenção do racismo como única 'explicação' e justificativa de seus atos, mesmo que nunca houvesse existido uma ideologia racista no mundo civilizado" (Arendt, 1989, p. 214). De fato, foi em nome da "civilização", considerada a mais alta realização da história humana (conceito moral, bem como político e econômico), que os poderes imperiais justificaram suas conquistas. ("O fardo do homem branco" e a "missão civilizatória" estavam entre as diversas justificativas oferecidas.)

O conceito de nação introduz um conflito na visão do Estado como *télos* da história porque nações carregam consigo diferentes temporalidades, distintas razões de ser (*raisons d'être*). Como Arendt observa, a premissa universalista da lei que assevera sustentar-se sobre princípios de direitos *do homem* foi necessariamente comprometida pela necessidade de respeitar as especificidades (racistas) da lei, agora baseadas na nacionalidade. O direito internacional, acatando o princípio da soberania do Estado-nação (nas palavras de Schmitt, o "maravilhoso produto da razão humana"), foi uma tentativa de resolver o conflito. A tarefa do

direito internacional era mediar as relações entre os estados soberanos, mas também distinguir os estados bons dos maus. Os maus eram definidos como aberrações ou anacronismos, os bons eram o exemplo do progresso em curso da civilização. Desse modo, as operações do direito internacional presumiam e confirmavam ao mesmo tempo o Estado como agente universal da história.

ORGANIZAÇÃO DO LIVRO

Nos capítulos que seguem, tomo três casos para explorar as diferentes maneiras pelas quais operou a ideia do Estado como encarnação e realização do julgamento da história. Atores políticos compreenderam a si mesmos como implementando ou reivindicando o julgamento da história. Os casos são o Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, Alemanha, em 1946; a Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) da África do Sul em 1996; e a centenária demanda por reparação pela escravidão nos Estados Unidos.

Em cada um desses casos está em jogo o papel do Estado como fonte última do julgamento da história. Existe uma lógica similar operando em dois dos casos nos quais um poder nefando (o regime nacional-socialista na Alemanha, o apartheid na África do Sul) é convocado às barras dos tribunais em nome de suas vítimas por um poder benevolente ou por um conjunto de poderes. A ação assume a forma de um procedimento judicial (Nuremberg) ou quase judicial (CVR); as reivindicações das vítimas são julgadas no único lugar onde a justiça pode ser dispensada. Quando o foco está no poder retributivo ou redentor das instituições do Estado, a agência das "vítimas" é totalmente apagada. Em contraste, os movimentos de reparação recusam essa lógica, exigindo que o Estado-nação responda por seus repetidos fracassos em fazer justiça aos escravizados e seus descendentes. Expõem o papel de cúmplice do Estado-nação na perpetuação da injustiça e cobram uma reescritura da história para documentá-lo. No caso das reparações, os agentes do julgamento da história não são os estados, mas aqueles que sofreram a escravidão e seus legados.

Os três casos possuem em comum a questão da raça como definidora da nação: o Holocausto é o mal paradigmático – o crime contra a humanidade – que une os três. Robert Jackson, procurador-geral da Suprema Corte dos EUA em Nuremberg, prometeu documentar e punir a "influência sinistra" do nacional-socialismo de maneira que o tornasse

de uma vez por todas inesquecível e irrepetível. Desmond Tutu, presidente da CVR, denunciou o apartheid como "tão completamente cruel, antibíblico e anticristão que apenas pode ser comparado com aquele sistema igualmente perverso – o nazismo" (Ashforth, 2005, p. 365). Um dos defensores das reparações pela escravidão, Randall Robinson, chamou a escravidão de "um holocausto estadunidense", pior na extensão de sua carnificina do que o que os nazistas haviam forjado (2001, p. 33, 216). Se o Holocausto foi decretado como um mal indescritível, essas instâncias também o deveriam ser. Todos pertenciam ao proverbial lixo da história. Na narrativa progressista[14] presumida por esses atores, o passado marca o moralmente inaceitável e, em termos evolucionistas, os erros ou falhas de racionalidades humanas "imaturas" ou "incivilizadas" devem ser expostos como lições para o presente sobre o que deve ser evitado no futuro. Embora o mal tenha historicamente assumido formas distintas, teve em comum a raça como o marcador da identidade nacional. Efetivamente, o racismo e sua relação com o Estado-nação encontram-se no coração dos três casos.

A nação poderia existir sem o racismo em sua essência? Em Nuremberg a questão foi evitada pela descrição dos nazistas como anacrônicos ou extremistas, um Estado como nenhum outro. Desse modo, o etnonacionalismo que caracterizava essas outras nações permaneceu incontestado na esteira do Tribunal. Ainda que seus membros vislumbrassem um futuro não racializado em uma nova África do Sul, a CVR foi incapaz de abordar as questões estruturais – especialmente econômicas – sobre as quais repousava a opressão racial promovida pelo Estado, permitindo assim a persistência da desigualdade (um capitalismo racializado) a despeito da emancipação política da população negra majoritária. Os movimentos de reparação oferecem um contraponto a esses dois casos. Em contraste, tomam a desigualdade racial como um dado fundacional na identidade nacional estadunidense e demandam uma reescritura da história dos EUA atenta não a uma linearidade ou homogeneidade singular, mas à pluralidade das operações de poder e diferenciação.

Meu objetivo não é retomar a integralidade dos contextos nos quais esses casos se situaram, mas explorar as maneiras pelas quais o apelo – ao mesmo tempo moral e político – do julgamento da história foi associado ao Estado-nação. Se a justiça foi consumada, foi por meio de ações jurídicas; uma noção de direito sancionada pelo Estado estava ata-

14. N. T.: Entende-se aqui por "progressista" uma visão de História orientada pela ideologia do progresso.

da à realização do julgamento da história. Nuremberg foi um tribunal internacional formal cujo papel foi literalmente definido pelo procurador chefe como o de proclamar o julgamento final da história. A vitória na guerra havia estabelecido a justeza da causa; o papel do tribunal era documentar o mal que deve agora ser para sempre relegado ao passado. A CVR foi um corpo semijudicial, cujo papel foi trazer luz para a história suprimida do apartheid e, consequentemente, criar uma memória compartilhada sobre a qual uma nova nação não racializada deveria ser baseada. Em ambos os casos, foi empregado o modelo jurídico para fazer justiça. O movimento por reparações pela escravidão nos Estados Unidos recusa-o, reivindicando, em seu lugar, um diferente modo de prestação de contas. Demandas por reparação remontam a bem antes da Guerra Civil e resistiram (com mais ou menos visibilidade) até o presente. Com efeito, apenas nos últimos anos adquiriram nova atenção e influência. Sua existência expõe não apenas as falhas repetidas de demanda ao Estado-nação por justiça, mas também a associação, em seu núcleo, da lei com a violência. Essa exposição insiste não em uma alternativa ao Estado-nação, mas em uma revisão ao que foi considerado uma trajetória progressiva na história estadunidense.

Movimentos de reparação (nos Estados Unidos, como em outros lugares) apresentam um desafio radical a visões progressistas da história e do Estado-nação como a maior realização da história; em seu lugar, exigem uma história que dê conta de regressões, desigualdades de poder, desilusões e perdas e da experiência fraturada – as temporalidades plurais dessa experiência – dos diversos povos da nação. Sugerem igualmente a necessidade de repensar o que queremos dizer quando olhamos para o poder redentor da história como consolo ou motivo para agir. Aceitarei esse desafio em minha reflexão pessoal sobre a história no epílogo.

CAPÍTULO 1:
O ESTADO-NAÇÃO COMO *TÉLOS* DA HISTÓRIA: NUREMBERG, 1946

> Sim, valeria a pena estudar clinicamente, com detalhe, as formas de atuar de Hitler e do hitlerismo, revelar-lhe ao mui distinto, mui humanista, mui cristão burguês do século XX que leva dentro de si um Hitler e que ignora que Hitler o habita, que Hitler é seu demônio, que, se o vitupera, é por falta de lógica, e que no fundo o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, senão o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, e haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até agora só concerniam aos árabes da Argélia, aos *coolies* da Índia e aos negros da África.
>
> Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo* (2010 [1950], p. 21-2)

O Tribunal Militar Internacional de Nuremberg foi o inquérito judicial formal iniciado em 1946 para examinar as ações de ex-funcionários nazistas e algumas organizações nacional-socialistas. O julgamento – um dos vários realizados no período – foi uma efetivação literal de um julgamento da história, decorrente da vitória na guerra; a guerra havia proferido o veredito, o papel do Tribunal era colocá-lo em vigor. Nas palavras do procurador-chefe Robert Jackson, juiz da Suprema Corte dos EUA, "Esse julgamento será destinado por si mesmo à posteridade, como um cumprimento das aspirações da humanidade de fazer justiça" (1946, p. 7). Não apenas significava uma resposta aos malfeitores, mas também, ao estabelecer um registro de seus crimes, tornava as "sinistras influências" nazistas política e moralmente inaceitáveis para sempre. Havia, porém, algo de contraditório entre a injunção a recordar e a necessidade de esquecer, entre assegurar a memória dos crimes nazistas para evitar sua recorrência e o trabalho de conclusão almejado pelos procedimentos do tribunal. Se o lixo da história era um livro fechado, como poderiam então certas formas de memória manter o livro aberto – e com que efeitos? Somente os crimes nazistas e suas vítimas constituíam aquela memória? Onde e como as ações daqueles que resistiram figuravam no repositório de memória reunido pelo tribunal? As deliberações do Tribunal de Nuremberg apresentaram nações benevolentes proferindo um julgamento

contra um regime perverso em nome de suas vítimas. O avanço da história está assegurado por esses Estados-nação benevolentes.

O tribunal de Nuremberg "pela primeira vez convocou a própria história a uma corte de justiça". É o que sustenta Shoshana Felman em um ensaio sobre Walter Benjamin. "A função dos julgamentos [era] reparar judicialmente não só injustiças privadas, como também injustiças históricas coletivas" (2014, p. 41). Seu julgamento traria a revelação dos "significados da história", forçando-a a "fazer o balanço de suas próprias flagrantes injustiças" (p. 44). A história, nessa perspectiva, era ao mesmo tempo sujeito e objeto do julgamento de Nuremberg. As sentenças de morte proferidas possuíam o significado simbólico de confirmar que a justiça havia sido feita pelas nações vitoriosas, ainda que nenhuma compensação derradeira fosse possível para os crimes cometidos ou inexistisse qualquer garantia de que suas causas subliminares tivessem sido erradicadas.

O Tribunal foi o esforço conjunto dos poderes triunfantes (Inglaterra, França, União Soviética, Estados Unidos), concebido como uma demonstração da efetividade do direito internacional em oferecer as bases para as relações de cooperação entre Estados-nação soberanos. Cada etapa do processo tinha o objetivo de ilustrar como deveriam ser os processos legais "civilizados". "Não devemos nunca esquecer que o registro pelo qual julgamos esses réus hoje é o registro pelo qual a história nos julgará amanhã", afirmou Jackson em seu discurso de abertura (1946, p. 7). Ao aderir aos requisitos técnicos do estado de direito, o Tribunal estaria estabelecendo suas credenciais morais. Jackson foi inflexível na defesa de um julgamento apropriado, a despeito de objeções de outras autoridades internacionais, algumas das quais teriam preferido execuções sumárias. Citando Woodrow Wilson, afirmou que o julgamento aspirava a "conferir ao direito internacional o tipo de vitalidade que apenas pode possuir se for uma expressão real de nosso julgamento moral" (Marrus, 1997, p. 43). O direito internacional era a demonstração coletiva da razão de Estado, universalista em sua reivindicação de julgar crimes contra a humanidade. O direito era a expressão da moralidade, o meio pelo qual a justiça deveria ser realizada. A palavra *justiça* carrega conotações tanto do jurídico, quanto do moral; aqui, ambos foram confundidos.

A corte foi incansável em estabelecer um registro histórico "objetivo", de modo a ministrar o "veredito final da história". "Devemos invocar (...) desprendimento e integridade intelectual à nossa tarefa", exortava Jackson a seus colegas, apontando as resmas de documentos, bem como os testemunhos ao vivo detalhando os crimes nazistas. O objetivo era reve-

lar o mal de uma maneira "tão meticulosa e com tal clareza que o mundo não possa nunca esquecer" (1946, p. vi). Os documentos estabeleceram o registro incontestável de culpa individual, a base legal para que a punição fosse administrada, ainda que as organizações nazistas também estivessem em julgamento e que as instituições estatais fossem igualmente consideradas responsáveis pelas políticas criminosas. "A ideia de que um Estado, mais do que uma corporação, comete crimes é uma ficção. Crimes são sempre cometidos apenas por pessoas" (p. 82). A distinção entre estados e indivíduos pode muito bem ter sido feita mirando uma Alemanha reabilitada na era do pós-guerra, uma aliada potencial na Guerra Fria que se aproximava. Não era o povo alemão, mas as suas autoridades que estavam em julgamento, segundo Jackson. Ainda assim, a despeito da cuidadosa distinção entre estados e indivíduos, a corte não poderia escapar de certa ambiguidade; não podia deixar de atribuir ao Estado-nação os males que estavam julgando, mesmo que os punidos fossem representantes individuais. Era a Alemanha, afinal de contas, que havia violado os preceitos do direito internacional, Alemanha cujas ações precisavam ser expostas e condenadas, para evitar sua repetição, Alemanha que havia perdido seu lugar na família das nações "civilizadas".

O contraste entre o perverso e o civilizado foi recorrente ao longo do julgamento, refletindo a presunção de que a marcha ascendente da história resultava em uma civilização de algum modo livre de todo mal. A "Alemanha" era a antítese dos Estados-nação vitoriosos; uma culpa coletiva foi atribuída a seu povo. Ironicamente, essa imagem da Alemanha – como uma totalidade homogênea – ecoou a representação nacional-socialista do Estado e seu *povo* [*volk*]. Aqui, a visão de história do Tribunal como encarnada, em última instância, nos Estados-nação operou para elidir o fato de que eram alemães aqueles que resistiram ou opuseram-se à opressão nazista, que tentaram parar o desastre que Hitler e seus conspiradores estavam impondo.[15] Se havia vislumbres dessas pessoas e suas ações nos documentos reunidos pelo Tribunal, elas foram mais frequentemente descritas como vítimas do que como agentes da história; vítimas em nome das quais os juristas haviam se reunido para decretar alguma forma de retribuição. Essa era uma história de estados como totalidades, não como locais de conflito político perpétuo.

Historiadores e politólogos escreveram bastante sobre Nuremberg, pelo fato de o tribunal ter envolvido aspectos técnicos do direito interna-

15. A esse respeito, ver os trabalhos de Mason (1977, 1981).

cional, a origem das teorias dos direitos humanos e a definição de crimes contra a humanidade. Analisaram a linguagem de "guerra agressiva", um termo deixado deliberadamente vago na Carta de Londres (1945), que estabeleceu o Tribunal de Nuremberg. Muitos concluíram, como a politóloga Judith Shklar, que a evidência de genocídio (planos para o extermínio de judeus, filmes de campos de concentração, descrições horrendas de experimentos médicos) tornaram-se "o cerne moral do caso" (Borgwardt, 2005, p. 242). A corte estava agindo em nome dessas vítimas do mal nazista. "A lógica do direito nunca fará sentido para a falta de lógica do genocídio", concluiu o historiador Lawrence Langer (p. 242).

Tudo isso pode ser verdade em retrospecto, embora tenha sido precisamente a lógica do direito que o Tribunal buscou seguir. Com efeito, um dos aspectos fascinantes nos registros do processo é a ansiedade expressa pelo juiz Jackson e seus colegas em torno do estabelecimento de precedentes para questões legais de soberania do Estado-nação e *raison d'état* (os significados predominantes do estado de direito). Seu impressionante discurso de abertura exibiu em eloquência o que lhe faltava em coerência. A Alemanha nazista era um Estado-nação pelos padrões históricos convencionais? Sim e não. Os crimes nazistas contra os judeus foram únicos (uma nova categoria de "crimes contra a humanidade"), ou variações extremas do nacionalismo e militarismo comum? O que os fazia diferentes? Como traçar a linha entre o comportamento aceitável ou inaceitável de um Estado-nação, para justificar punição? As diversas respostas que Jackson ofereceu mostram que a linha não era nada clara e que as considerações morais ficaram em segundo plano diante da necessidade de proteger os direitos de soberania dos Estados-nação (europeus e estadunidense), de insistir em sua condição de fonte de justiça para aqueles considerados vítimas e o único instrumento de direção da história. No final, a única certeza que podia ser oferecida era que a vitória na guerra havia estabelecido o direito dos vitoriosos de impor seu julgamento da história.

A preocupação de Jackson com a soberania nacional repousou na crença duradoura de que o Estado era a culminação – o fim, no duplo sentido de objetivo e de destino final – da história. Essa visão assumiu como certo que o (agora) Estado-nação democrático era o ápice da evolução histórica e o instrumento de justiça. Poderíamos chamá-la de base inconsciente da maneira como o julgamento foi articulado em Nuremberg. Como reconciliar as perversidades do Estado nacional-socialista com essa visão de história?

O REGIME NAZISTA ERA UM ESTADO-NAÇÃO?

Jackson tinha respostas diferentes para essa questão. Às vezes, tratava o Estado nazista como uma nação alemã soberana. Foi apenas porque transgrediu a ordem internacional das nações (violando a soberania delas) que suas ações se tornaram inaceitáveis. A ordem internacional foi historicamente criada para regular as relações entre nações "civilizadas"; no final da Primeira Guerra Mundial, o pacto Kellog-Brian buscou estabelecer normas para suas interações e disciplinar entidades políticas "selvagens". Em outros momentos, Jackson descrevia os nazistas como uma daquelas entidades selvagens que havia sido transformada por fora-da-lei em um empreendimento criminoso. Uma vez mais, descreveu os nazistas como representando um anacronismo que não merecia o mesmo tratamento dado aos Estados-nação "civilizados" (pelo qual se referia aos europeus e estadunidense). Era como se os nazistas tivessem caído em um estado de natureza, fora dos limites da lei. Em tudo isso, sua principal preocupação era com os direitos e regras dos Estados-nação existentes na ordem internacional – era a proteção da integridade e do futuro *deles* que em última instância estava em questão nesse julgamento. Na medida em que o próprio Tribunal estava realizando o julgamento da história, servia não apenas para indiciar o Estado nazista, mas também para representar as nações vitoriosas como a encarnação da justiça e da moralidade (mesmo que, ocasionalmente, se admitisse uma avaliação realista de seus limites).

O REGIME NAZISTA ERA UM ESTADO-NAÇÃO? SIM: UM EXEMPLO EXTREMO

Se os nazistas eram um Estado-nacional, Jackson queria que ficasse claro que a intervenção do Tribunal não violava o respeito à soberania nacional em geral e não envolvia julgamentos morais de seus assuntos internos. O princípio da soberania ultrapassava as preocupações com os direitos humanos. (Aqui está um exemplo de contradição notada por Arendt, que citei no prefácio, entre declarações de direitos humanos universais e a necessidade de respeitar as particularidades soberanas das nações.) Logo no início de seu discurso, Jackson referiu-se ao programa do Partido Nacional-Socialista, que, em nome do povo alemão, "apelou fortemente àquele tipo de nacionalismo que no nosso caso chamamos de patriotismo para nós e, para os nossos rivais, de chauvinismo" (Jackson, 1946, p. 13). Isso era especialmente verdadeiro em relação às minorias.

> A maneira pela qual um governo trata seus próprios habitantes geralmente não é considerada uma preocupação para outros governos, ou para a sociedade internacional. Certamente poucas opressões ou crueldades justificariam a intervenção de potências estrangeiras. (p. 47)

Jackson até reconheceu "algumas circunstâncias lamentáveis em nosso país no qual minorias são tratadas de forma injusta" (Marrus, 1997, p. 45). Com efeito, prosseguiu, não haveria interferência no tratamento reservado aos judeus pelos nazistas se não fosse por suas agressões externas.

> Que não haja engano sobre a acusação de perseguição aos judeus. Nossa acusação contra esses réus não é por aquelas arrogâncias e pretensões que frequentemente acompanham a mistura de diferentes povos e que, a despeito dos esforços governamentais, costumam produzir crimes e convulsões lamentáveis. (p. 33)

De fato, Jackson descartou, nessas bases, considerações sobre as atrocidades cometidas por nazistas antes da guerra. Como comenta Elizabeth Borgwardt, "Não havia princípio disponível que pudesse capturar os crimes da Noite dos Cristais alemã e ao mesmo tempo livrar de escrutínio o linchamento de milhares de afro-americanos no sul estadunidense" (2005, p. 229-30).[16] Na realidade, o homem que cunhou o termo *genocídio* na época do Tribunal recusou sua aplicação ao tratamento dispensado aos afro-americanos pelos EUA. Quando um grupo apresentou um abaixo-assinado às Nações Unidas em 1951 intitulado "Acusamos de genocídio: o crime do governo contra o povo negro", Raphael Lemkin insistiu que "a legislação racista e a prática social de linchamento não tinha nada a ver com seu conceito de 'genocídio'" e dispensou os autores do abaixo-assinado como "não-estadunidenses" e provavelmente comunistas (Stiller, 2019, p. 167).

Neste contexto – e em contradição com ele – um livro do professor de Direito James Q. Whitman documenta em detalhes impressionantes a

16. A autora cita o Senador de Mississippi, John Rankin, que enxergou com precisão os riscos do precedente que Jackson estava querendo evitar: "Se nós, os povos dos estados do Sul, tivéssemos sido tratados da mesma maneira após a guerra entre os estados que esses povos [os alemães] foram tratados, sob a pressão de certa minoria racial, não teríamos ouvido o último até o dia do Juízo Final". Prosseguiu instando que os Estados Unidos "tratem o povo da Alemanha (...) com humanidade e decência e (...) não permita que minorias raciais voltem sua sádica vingança contra ele" (Borgwardt, 2005, p. 233-4).

importância da lei racial estadunidense para os juristas e formuladores de políticas nazistas. Os Estados Unidos serviram como um modelo para lidar com a imigração, a miscigenação, a cidadania de segunda classe e a segregação. Suas "técnicas legais distintivas" foram cuidadosamente estudadas e, em alguns casos, implementadas – embora os alemães considerassem demasiado dura a regra de uma gota de sangue para determinar a identidade racial (Whitman, 2017, p. 77). O tratamento aos povos indígenas estadunidenses durante a conquista estadunidense do Oeste foi, contudo, um modelo para a busca alemã do *lebensraum* nos territórios da Europa Oriental (p. 9). Whitman conclui que

> A supremacia branca estadunidense e em certa medida a supremacia branca anglófona, de forma mais ampla, proveu (...) alguns dos materiais de trabalho para o nazismo dos anos 1930 (...) Porém, na Alemanha nazista as tradições e práticas supremacistas adquiriram o suporte de um aparato estatal muito mais poderoso do que qualquer coisa que possa ser encontrada no mundo das filhas do imperialismo britânico e muito mais implacável do que qualquer outro que tenha existido na Europa a oeste do Elba. (p. 145)

Havia seguramente uma diferença entre discriminação racial per se e "a perseguição racial conduzida ao ponto do extermínio" (Harris, 1999, p. 511), mas isso faz do Estado nazista um exemplo extremo, ou uma exceção às políticas e práticas de outros Estados-nação? Foi o nazismo um "parêntesis histórico" (como Benedetto Croce considerou o fascismo italiano), um "acidente" desafortunado (como Friedrich Meinecke o descreveu), ou alguma outra coisa?

O discurso de abertura de François de Menthon sustentou que o racismo era uma característica peculiar do nacional-socialismo. Condenou o "barbarismo diabólico" dos nazistas: "Essa doutrina monstruosa é a do racialismo: (...) Raça é a matriz do povo alemão (...) O indivíduo não tem valor em si mesmo e é importante apenas como um elemento da raça" (Marrus, 1997, p. 91-2).[17] O racialismo seria

> o golfo que separa membros da comunidade alemã de outros homens. A diversidade das raças torna-se irredutível, e irredutível também a hierarquia que separa as raças superiores e inferiores. O regime de Hitler criou um verdadeiro

17. François de Menthon, "Opening Address", 17 jan. 1946 (Marrus, 1997).

> abismo entre a nação alemã, a única guardiã do tesouro racial, e outras nações. (p. 92)

Raça ou "racialismo", em outras palavras, teria caracterizado apenas a nação alemã; a hierarquia da diferença que subscreveu o colonialismo francês (para tomar apenas o exemplo do país de Menthon) não tinha nada que ver com raça! Aquilo a que Menthon se referiu como "a herança comum do humanismo ocidental" foi definido como civilizado e livre do racismo, em contraste com a "barbaridade" do regime nacional-socialista.

Em suas palavras de abertura no Tribunal, Jackson descreveu o nacional-socialismo ao mesmo tempo como o exemplo extremo e a exceção. O tratamento dos judeus foi criminoso, ele disse: "A história não tem registro de um crime perpetrado contra tantas vítimas ou executado com tamanha crueldade calculada" (1946, p. 119). Porém, embora "o propósito declarado [da ação nazista] fosse a destruição do povo judeu como um todo, como um fim em si mesmo", era também "uma preparação para a guerra, como uma disciplina de povos conquistados" (p. 119). A destruição dos judeus "permitiu aos nazistas trazer uma mão experiente contra poloneses, sérvios e gregos" e portanto preparou o caminho para "a precipitação da guerra agressiva" (p. 48). "A razão pela qual esse programa de extermínio de judeus e destruição dos direitos das minorias tornou-se uma preocupação internacional é a seguinte: era parte de um plano para travar uma guerra ilegal" (Borgwardt, 2005, p. 229).

A violação da soberania de outras nações foi uma questão central. Nessa lógica, crimes contra a humanidade e guerra agressiva tornam-se sinônimos – o Estado-nação fora a unidade sob ataque. Os desígnios alemães nos países europeus – a conquista do *lebensraum* – foram tomados como sendo o objetivo dos planos nazistas de exterminar os judeus. León Poliakov, um assistente do diplomata francês Edgar Faure em Nuremberg, comentou (em 1951), "Assim que se faz um levantamento de todo o conjunto das políticas e práticas nazistas, percebe-se o verdadeiro significado do extermínio dos judeus: como um sinal de alerta de holocaustos maiores e mais gerais por vir" (Poliakov, 1986, p. 263-4, *apud* Stiller, 2019, p. 166). Esses holocaustos na Europa Oriental, concluiu o Tribunal, "foram parte de um plano para se livrar de populações nativas como um todo por expulsão ou aniquilamento, de maneira que seu território pudesse ser usado pelos alemães para colonização" (p. 160). Poliakov estava chocado com a designação alemã de "povos conquistados" como "as assim chamadas 'raças inferiores'", e os representantes russos

em Nuremberg denunciaram o "imperialismo" alemão, porém (como Aimé Césaire nos lembra na epígrafe deste capítulo) nenhuma conexão foi estabelecida, e nem mesmo percebida, com as conquistas europeias das "raças inferiores" em outras partes do mundo.

Jackson oscilou entre justificar e denunciar a monumental "selvageria" dos alemães. Havia uma dimensão moral que compelia outras nações a agir, para que com seu "silêncio não consentissem em tomar parte em tais crimes" (1946, p. 47). Mas ele rapidamente retornou ao argumento de que o que constituía crime era a preparação para a guerra agressiva, não o tratamento doméstico das minorias. Aqui o vemos digladiar com o fato – ao mesmo tempo reconhecendo-o e negando-o – de que, como afirmou Robert Meister, a soberania do Estado "pressupõe a existência contínua do governo territorial por estados nacionais (...) baseia-se na existência e repressão simultâneas dos pensamentos genocidas, tanto ativos quanto passivos, que fundaram a nação" (Meister, 2011, p. 40). Meister cita a tese de Michael Mann de que "genocídio é o lado sombrio da noção de que o domínio legítimo do *povo* sobre um território pressupõe a ausência (física ou cultural) de *outros povos* ocupando esse território" (p. 131-3).

Ao associar genocídio (crimes contra a humanidade) com guerra agressiva, Jackson atribuiu o lado sombrio do nacionalismo exclusivamente ao mal nazista. Repetidamente invocada durante o julgamento, a guerra agressiva nunca foi claramente definida (o pacto Kellogg-Briand de 1928 não era considerado um documento legal suficientemente vinculante), embora fosse um conceito necessário para distinguir as incursões alemãs além das fronteiras nacionais da violência legítima da *raison d'état*. Jackson reconheceu que "talvez seja um ponto fraco dessa Carta o fato dela não definir uma guerra de agressão" (1946, p. 78). Ele ofereceu "guerra civilizada" como sua contrapartida aceitável; de fato, foi o contraste entre a guerra criminosa e a civilizada que estabeleceu a definição. Se o Estado-nação nazista era um Estado nacional, perdera seu direito de reivindicar soberania por haver violado convenções internacionais; planejar e travar uma guerra "agressiva" era crime. A antítese implícita de agressiva era defensiva. Jackson afirmou que uma "guerra honestamente defensiva não é um crime" (p. 76). Mas também sancionou algo para além da guerra defensiva quando afiançou que:

> A guerra é necessariamente uma série calculada de assassinatos, de destruição de propriedade, de opressões. Tais atos seriam inquestionavelmente criminosos, exceto pelo

> fato de que o direito internacional lança um manto de proteção sobre atos que, em outras circunstâncias, seriam crimes, quando cometidos em nome de uma guerra legítima. (Borgwardt, 2005, p. 213)

Por definição, a guerra legítima era "civilizada", a "guerra agressiva" não era. Ou, em outros termos, a guerra dos estados "civilizados" era legítima, a dos "bárbaros" não era. Essa é a racionalização da guerra que Carl Schmitt atribuiu ao surgimento dos estados europeus. "Tais guerras", afirmou, em aprovação a essas guerras de estados reguladas pelo direito internacional, "representam a mais alta forma de ordem dentro do escopo do poder humano" (2006, p. 149).

A Carta de Londres listou a guerra agressiva como uma das acusações contra os nazistas. Foi assinada pelos aliados em 8 de agosto de 1945, dia em que os EUA bombardearam Nagasaki, dois dias após o bombardeio de Hiroshima; em fevereiro, os ingleses e estadunidenses haviam incendiado a cidade de Dresden – milhares de civis foram mortos nesses ataques. Quanto à intervenção em outras nações soberanas, os soviéticos haviam invadido a Finlândia, a Polônia, a Romênia e os estados bálticos; a Inglaterra invadira a Noruega. (Nada foi dito sobre a longa história das incursões imperialistas não provocadas na África, Ásia, América Latina e outros ex-territórios otomanos. O imperialismo foi assumido como um direito dessas nações, o movimento de avanço do processo civilizatório.) Essas operações eram defensivas ou instâncias de guerra agressiva? Era possível insistir que toda guerra era um crime? O procurador francês, François de Menthon não pensava assim; talvez lembrando Clausewitz ("política é guerra por outros meios") apontou que "guerra era o que estados fazem".[18] O historiador A. J. P. Taylor, referindo-se aos documentos reunidos pela procuradoria, notou que "foram escolhidos não apenas para demonstrar a culpa de guerra dos homens julgados, mas para ocultar a dos poderes de acusação" (1962, p. 13). É sob essa luz que podemos ler a distinção de Jackson entre guerra civilizada e criminosa, uma atribuída aos vitoriosos, a outra aos perdedores; uma a prerrogativa de estados legítimos, a outra fora dos limites estabelecidos pelos costumes e convenções. É sob essa luz, igualmente, que podemos ler as omissões necessárias para constituir a certeza moral e a natureza inerentemente progressista do julgamento da história sendo proferido pelas nações que compunham o Tribunal Internacional.

---

18. François de Menthon, "Opening Address" (Marrus, 1997).

O REGIME NAZISTA ERA UM ESTADO-NAÇÃO? NÃO: FOI UM ANACRONISMO

Conquanto insistisse que não estava sendo estabelecido um precedente para o tratamento de outras nações, Jackson também negava que a Alemanha sob o regime nazista fosse um Estado-nação; não se tratava de um exemplo extremo, mas de uma exceção – por diversas razões. Primeiro, porque a verdadeira Alemanha teria sido capturada por um bando de criminosos – entre os quais os indivíduos cujos casos estavam diante do Tribunal.[19] O Partido Nacional-Socialista não era de modo algum um partido político, ainda que seu líder tivesse sido eleito para o posto: "Em disciplina, estrutura e método (...) [o partido] não era adaptado para o processo democrático de persuasão. Era um instrumento de conspiração e coerção" – em suma, uma organização criminosa composta por "soberanos" e seus seguidores (Jackson, 1946, p. 16-7).

A questão da responsabilidade individual por crimes de Estado tornou-se um precedente nos julgamentos de Nuremberg, embora tenha levantado desafios difíceis para ideias sobre os limites da obediência à ordem nacional – quando o regime se tornou criminoso e quem tem o direito de julgá-lo? Quando a autonomia soberana do Estado-nação merecia respeito? Quando passou a exceder seus limites? Para os objetivos de Nuremberg, o planejamento e a implementação da guerra agressiva – violação da soberania de outros Estados-nação, aliadas a crimes contra a humanidade – tornaram-se o teste; a escala fora internacional, não doméstica. Mas o que era considerado aceitável aplicava-se apenas a outros Estados-nação estabelecidos como "civilizados"; a apropriação colonial de territórios não-estatais não contava como "guerra agressiva" inaceitável – embora a apropriação violenta de terras e pessoas fosse certamente agressiva, como evidencia a descrição de Schmitt:

> O poder dos chefes indígenas sobre povos completamente incivilizados não era considerado como sendo exercido na esfera pública; o uso do solo pelos nativos não era considerado como propriedade privada (...) O Estado apropriador não precisava respeitar nenhum direito de propriedade do solo existente na terra tomada, a menos que esses direitos estivessem em alguma medida conectados à proprie-

19. Walter Ulbricht, futuro líder da República Democrática Alemã, havia posto a questão nesses termos bem antes do Tribunal: "A tragédia do povo alemão consiste no fato de ter obedecido a um bando de criminosos. (...) A classe operária alemã e os segmentos produtivos da população falharam perante a história" (Judt, 2005, p. 59).

> dade privada de um membro de um Estado civilizado pertencente à ordem de uma lei interestatal ou internacional. (2006, p. 199)

O imperialismo era uma questão de civilizar os nativos, trazendo-os à marcha progressiva da história.[20]

Frequentemente aplicava-se a descrição de "banditismo" quando o estatuto de Estado era negado à Alemanha nazista, evocando gângsters operando fora da lei. Banditismo sugeria que não foram estados, mas apenas indivíduos (ou bandos deles) que haviam cometido crimes. "O princípio de responsabilidade individual para pirataria e banditismo, que há muito são reconhecidos como crimes puníveis pelo direito internacional é antigo e bem estabelecido. Isso é que é guerra ilegal" (Jackson, 1946, p. 81). Aqui, por definição, Estados-nação legítimos não podem cometer guerras criminosas; a violência associada à *raison d'état* e o estado de direito permanecem intactos.

A responsabilidade individual foi um dos principais temas do julgamento: homens de Estado que haviam "utilizado os seus poderes de Estado para atacar os fundamentos da paz mundial" precisavam ser submetidos à lei e "pagar pessoalmente por isso" (p. 88-9). O tema foi tratado com dramaticidade no filme *Julgamento de Nuremberg* (1961), lançado para coincidir com o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Com um elenco estrelado (Spencer Tracy, Burt Lancaster, Richard Widmark, Marlene Dietrich, Judy Garland, Maximilian Schell, William Shatner, Werner Klemperer, Montgomery Clift), a questão da responsabilidade individual estava no coração do drama, focado nos advogados nazistas que escreveram e reforçaram as Leis de Nuremberg de 1935. Após a exploração de todas as complexidades de causa e culpabilidade, a apresentação de cenas de vítimas de campos de concentração, e o argumento diversas vezes sustentado pela defesa de que o patriotismo requeria obediência às leis da nação, um jurista alemão reconhece sua culpa, mas insiste que nunca soube que "chegaria a isso" (o Holocausto). A resposta do procurador-geral resume a mensagem do filme: "Herr Janning, isso chegou na primeira vez em que o senhor sentenciou à morte um homem que sabia ser inocente". No final, homens são individualmente responsáveis por seus atos; o estado de direito apenas pode

---

20. "E aqui temos que ver, como Adorno nos advertiu, que aquela violência em nome da civilização revela seu próprio caráter bárbaro quando 'justifica' sua própria violência presumindo a sub-humanidade bárbara do outro contra o qual essa violência é perpetrada" (Butler, 2015, p. 139).

ser aplicado a indivíduos. Ecoando as palavras de Jackson no primeiro desses julgamentos, o procurador do filme (Spencer Tracy) diz que "a civilização é a verdadeira reclamante". Se os indivíduos eram responsáveis, Estados-nação não o eram; o estado de direito, portanto, seguiu inviolado. A atribuição do ônus da violência a indivíduos criminosos, cuja consciência moral deveria tê-los feito agir de outra maneira, permitiu que a questão da *raison d'état* fosse posta de lado.

O fracasso em assumir a responsabilidade foi atribuído à anormalidade dos nazistas, descritos como dementes, alucinados, psicóticos. A patologia de indivíduos era ao mesmo tempo causa e efeito de um regime perverso. Em uma palestra para o grande público, Hans Morgenthau notou que "A Alemanha foi comparada a um paciente com transtornos mentais, uma criança problemática (...) um caso de desenvolvimento retardado, ou uma jovem moça desviada para o mau caminho" (Borgwardt, 2005, p. 207). Jacskon fez referência a um "barbarismo diabólico", um mal que segundo ele era fundamentalmente anticristão (1946, p. 29). O cristianismo, em sua visão, estava associado a um compromisso com uma conduta moral e a paz; cristianismo considerado como sendo a base moral dos Estados-nação europeus seculares modernos.

No entanto, outra explicação dada para a emergência do nacional-socialismo foi a do subdesenvolvimento histórico (como na referência de Morgenthau a "um caso de desenvolvimento retardado"). Era a explicação mais frequentemente dada à patologia da Alemanha nazista. A Alemanha não podia ser considerada um Estado moderno pelos padrões da evolução da civilização. Alguns dos procuradores apontaram que havia traços no caráter nazista do "primitivismo juvenil do espírito germânico", e da "barbárie primitiva da Alemanha antiga".[21] Neste aspecto seriam um remanescente arcaico de outra era, uma relíquia do estado de natureza para o qual a fundação dos estados e nações havia sido a cura. Whitney Harris, que havia trabalhado na equipe do procurador dos EUA, notou em sua história do julgamento, publicada em 1954: "O despotismo não tem mais lugar na sociedade civil (...) É arcaico e de outros tempos (...) A era dos impérios passou. E o tempo dos imperadores já foi" – excluindo, desse modo, o imperialismo ocidental (de modo algum ocorrido há tempos) da lista dos despotismos (Harris, 1999, p. XX). O despotismo pertencia ao Leste: Jackson considerava que a Alemanha era "mais oriental que ocidental"; havia se engajado num "despotismo equiparável apenas às dinastias do antigo

21. François de Menthon, "Opening Address" (Marrus, 1997, p. 91-3).

Oriente" (Jackson, 1946, p. 17, 6). Suas alianças com o Japão teriam provado as conexões orientais: "eram irmãos sob a pele" (p. 59). Era chegada a hora de relegar esses resquícios de tempos passados à lata de lixo da história; com a condenação dos réus nazistas, o mal seria permanentemente deixado no passado e o futuro progresso da humanidade (a defesa dos direitos humanos como expressão de justiça) seria assegurado pelas leis dos Estados-nação existentes. Não havia necessidade de esperar pelo futuro julgamento da história; o Tribunal o estava decretando no presente.

De forma interessante – mas não surpreendente –, o argumento sobre o subdesenvolvimento alemão foi ecoado por alguns historiadores e comentadores, tentando explicar o Estado nazista como uma anomalia, um desvio do processo normal de formação do Estado. Não é o caso de entrar em detalhes sobre o *Sonderweg* – o argumento de que a Alemanha havia seguido um caminho particular, alguns sustentando que desde os tempos de Lutero, outros apenas desde o século XIX. Seu desvio da direção linear da história apenas serviu para confirmar qual era o verdadeiro caminho. William Shirer, por exemplo, afirmou que os alemães seriam predispostos ao militarismo e ao apelo de líderes autoritários: "[o] curso da história alemã (...) fazia da obediência aos governantes temporais a virtude mais elevada do homem germânico e premiava o servilismo" (2008, p. 618-9). Houve historiadores que diagnosticaram o Terceiro Reich como um sintoma de rejeição ou fracasso da modernidade, aqueles que apontaram para a persistência de normas econômicas pré-industriais ou para a discrepância entre desenvolvimento industrial e a emergência de uma classe média substancial, aqueles que citaram a ausência de uma revolução burguesa bem-sucedida. Max Weber falou de "feudalização" da alta burguesia. Ralph Dahrendorf colocou a questão nos seguintes termos: a sociedade alemã

> não se tornou burguesa, mas permaneceu quase feudal. A industrialização na Alemanha falhou em produzir uma burguesia autoconfiante com aspirações políticas próprias (...) Como resultado, a sociedade alemã não teve o estrato que na Inglaterra e na América e, em uma menor medida, mesmo na França, havia sido a força motriz de um desenvolvimento na direção de uma maior modernidade e liberalismo.[22]

22. Citado em Blackbourn e Eley (1984, p. 73), Blackbourn e Eley fazem uma crítica convincente ao *Sonderweg* nesse livro.

Essa representação do desenvolvimento desviante da Alemanha (comparado com os EUA, a França e a Inglaterra) contribuiu para e seguiu as linhas de distinção evidentes no julgamento de Nuremberg. Chame-se de civilização ou modernidade, há um único caminho a ser seguido pela história: sua mais alta forma é o Estado-nação (liberal democrático). Nessa construção, Estados-nação são tratados como totalidades mais do que produtos de conflitos e disputas políticas. Os resultados dessas disputas são reificados como estágios do desenvolvimento histórico, ao invés de serem considerados como o que realmente são – instâncias contingentes de relações de poder. Além disso, essas histórias põem de lado o que Jackson reconheceu, ao menos de relance: o papel do nacionalismo no processo de formação do Estado. O fenômeno do nacionalismo, as maneiras pelas quais as identidades nacionais são constituídas como modos de inclusão e exclusão, não figuram de forma proeminente – quando aparecem – nas análises desses comentaristas.

Críticas do nacionalismo estiveram presentes, claro, nos textos de muitos outros, Hannah Arendt tendo sido uma teórica-chave entre eles. Ela lutou com distinções entre "mero nacionalismo e nítido racismo". Considerou a nacionalidade genuína como a crença na "igualdade dos povos" que compartilham alguma fronteira ou história. A visão da história, afirmou, para a qual "cada raça é um todo separado, completo, foi inventada por homens que precisavam de definições ideológicas de unidade nacional para substituir o conceito de nacionalidade política" (Arendt, 1989, p. 196).[23] Em seu argumento, o que hoje chamamos de etnonacionalismo foi uma perversão da "nacionalidade [política] genuína", e os alemães não foram a única fonte de pensamento racial que ele inspirou.

A SOBREVIVÊNCIA DO ETNONACIONALISMO

Venho argumentando que o tratamento dado ao nazismo em Nuremberg – como resquício de uma antiga época bárbara – buscou proteger uma visão moral do Estado-nação como a realização e agente do julgamento da história que, não obstante, carregava consigo as possibilidades de sua recorrência. Na esteira dos julgamentos, importantes comentadores sugeriram o mesmo. Por exemplo, Adorno apontou em 1959 que "o nacional-socialismo segue vivo, e mesmo hoje não sabemos ainda se se trata

23. Para uma discussão estendida sobre essas questões, ver Butler (2017).

apenas do fantasma do que foi tão monstruoso (...) ou se ainda não morreu, se o desejo de cometer o inenarrável sobrevive nas pessoas, assim como as condições que as envolvem" (1998, p. 89).

Entre essas "condições que as envolvem", eu argumentaria, está a forma legitimada pelo próprio tribunal: o Estado-nação como a mais alta realização da organização política humana; *raison d'état* como expressão de soberania; violência "civilizada" como expressão de razão soberana do Estado; e, especialmente, etnonacionalismo como um princípio exclusivista de filiação ao Estado-nação. Pode ser que haja diferentes tipos de nacionalismos – benigno como maligno –, porém um etnonacionalismo pernicioso parece ser cada vez mais o tipo dominante, o que explica o estranho retorno de um "mal" banido em Charlottesville e em outros lugares (incluindo a Alemanha).

Arendt foi premonitória sobre os perigos do "pensamento racial" para "nacionalismo político" quando afirmou criticamente a respeito da fundação do Estado de Israel:

> Depois da guerra, viu-se que a questão judaica, considerada a única insolúvel, foi realmente resolvida – por meio de um território colonizado e depois conquistado –, mas isso não resolveu o problema geral das minorias nem dos apátridas. Pelo contrário, a solução da questão judaica meramente produziu uma nova categoria de refugiados, os árabes, acrescentando assim cerca de 700 mil a 800 mil pessoas ao número dos que não têm Estado nem direitos. E o que aconteceu na Palestina, em território menor e em termos de poucas centenas de milhares de pessoas, foi repetido depois na Índia em larga escala, envolvendo muitos milhões de homens. (1989, p. 323)

Refletindo sobre o regime de direitos humanos do pós-guerra (um dos resultados diretos dos julgamentos de Nuremberg), Nicola Perugini e Neve Gordon endossaram a visão de Arendt: "A mesma forma de organização política que foi historicamente responsável pela mais flagrante violação dos direitos humanos foi, por sua vez, elevada a protetor dos direitos humanos" (2015, p. 20).

Mesmo com a advertência de que as regras do direito internacional foram concebidas para limitar os piores impulsos das nações, aquela nação continua como uma entidade autônoma, reforçando suas regras (privadas) domésticas. A preocupação particular de Perugini e Gordon (como a de Arendt) é Israel, onde demonstraram que a proteção dos

direitos humanos dos judeus foi realizada em detrimento dos direitos humanos dos árabes. Durante o julgamento de Eichmann – que afirmou a soberania da nova nação de Israel, atuando em nome da longa história do povo judeu vitimizado – "a ameaça do Holocausto foi projetada no presente atual de Israel e em uma nova configuração territorial, diferente daquela na qual havia sido originada" (Perugini; Gordon, 2015, p. 36).[24] Com a subsequente "nazificação" dos árabes, "a conquista e colonização [de Israel] foi normalizada e legitimada como uma espécie de medida peremptória contra a rematerialização de Auschwitz" (p. 37). Mesmo que o "nunca mais" justificasse essas medidas, os judeus foram definidos como vítimas potenciais necessitando a proteção do Estado securitário israelense. E, em uma reviravolta irônica, a realização de seu lugar na história veio, para os judeus vítimas do genocídio nazista, na forma de um Estado-nação etnicamente definido, no qual (conforme a citação de Michael Mann anteriormente mencionada sustenta) apoia-se na "noção de que o governo legítimo *do povo* sobre o território pressupôs a ausência (física ou cultural) de *outros povos* ocupando aquele território" (Meister, 2011, p. 131-3).[25]

Essa insistência na homogeneidade étnica como efetivação da história de um povo não é peculiar a Israel, mas é, como Wendy Brown mostrou, crescentemente a maneira pela qual a identidade nacional tem sido definida face à globalização. A autora explica a construção frenética de muros pelos estados ao redor do mundo como uma resposta ao declínio da soberania política na nova ordem econômica capitalista global, e observa que esse declínio libertou os poderes do "capital e da violência religiosamente legitimada" (Brown, 2010, p. 71). Eu acrescentaria a essa lista a violência étnica e nacionalista legitimada: o desejo de garantir a soberania protegendo e delimitando a homogeneidade que estabelece quem conta como membro de uma nação parece ter voltado com força total diante da chamada crise da imigração enfrentada pelos Estados-nação do Ocidente.

O legado de Nuremberg, portanto, não foi apenas a documentação e denúncia das piores formas que o formato de Estado-nação poderia assumir (e quero deixar bem claro aqui que inquestionavelmente o

---

24. Sobre a questão da jurisdição de Israel para crimes cometidos antes de ter se tornado uma nação, ver Arendt (1999). Ver também Adam Shatz (2019): "Após o julgamento de Eichmann o Holocausto forneceria cada vez mais ao Estado uma narrativa para justificar suas políticas, especialmente em relação aos 'árabes nazistas'. Com efeito, o Estado judeu 'israelizaria' o Holocausto, tanto quanto conquistaria e 'judaizaria' a terra".

25. Sobre as críticas a essa forma de nacionalidade, ver também: Butler (2017).

genocídio constitui uma forma extremada de etnonacionalismo), mas também uma recusa em questionar o etnonacionalismo (racismo) no coração do próprio formato. A diferença estabelecida entre passado e presente foi concebida em termos de formatos de Estado distintos: aquele moralmente inaceitável (e, portanto, consignado ao passado); o outro tomado como o fruto de uma história progressista (e, portanto, a realização e a efetividade do julgamento da história). No quadro de Nuremberg, o fato duradouro da nação, de um mundo de nações, era indiscutível; a crença de que a lei era um instrumento confiável de justiça moral foi confirmada; a representação quase que exclusivamente como vítimas daqueles que experienciaram o governo nazista sublinhou a importância dos "bons" Estados-nação e suas leis como procuradores primários da história e da justiça; e as práticas contínuas de racismo foram ocultadas, por meio de sua atribuição ao extremismo nazista, que, com a execução de seus responsáveis – esperava-se –, finalmente seriam enterradas. Em Nuremberg, a defesa dos direitos humanos foi estabelecida como a tarefa dos Estados-nação "progressistas". Na lógica jurídica que prevaleceu, Estados-nação benevolentes resgataram ou protegeram as vítimas do mal, estabelecendo-se, por conseguinte, como agentes do julgamento da história.

CAPÍTULO 2:
OS LIMITES DO PERDÃO:
A COMISSÃO DE VERDADE E RECONCILIAÇÃO DA ÁFRICA DO SUL, 1996

> Nunca se poderia, no sentido comum das palavras, basear uma política ou lei no perdão.
> Jacques Derrida, *Forgiveness*

Quando a Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) foi estabelecida em 1996, seu mandato rejeitou explicitamente o "modelo de Nuremberg". Embora diversos comentaristas tenham ligado a implementação de ideologias de supremacia racial do apartheid à do regime nazista, todos rejeitaram a ideia de que processos criminais fossem uma opção. O fim do apartheid de fato assinalou um claro julgamento da história: um regime nefando deveria ser substituído por um governo mais progressista e democrático. Porém a justiça retributiva simplesmente não era concebível, uma vez que não havia vencedores e que as instituições-chave do Estado ainda estavam nas mãos dos opressores. Nas difíceis negociações que se seguiram, aquilo a que me referi no último capítulo como uma lógica jurídica, na qual as vítimas dos estados perversos são redimidas pelas instituições de um Estado (ou estados) benevolente, caracterizou a tentativa da CVR de performar o julgamento da história. Os termos da negociação, contudo, limitaram as possibilidades do que podia ser feito.

ACORDO NEGOCIADO

O período entre 1989 e 1990 – a reabilitação do Congresso Nacional Africano (CNA) e a soltura de Nelson Mandela – e a eleição de Mandela para presidente em 1994 foi o mais violento na história do apartheid.[26] Os

26. Cerca de 40 mil pessoas morreram em razão da violência política nesse período, mais do que no período inteiro coberto pela CVR (de 1960 em diante) (Ashforth, 2005, p. 276).

agentes do regime seguiram em seus postos em todos os níveis do governo e não renunciaram ao poder facilmente. Mesmo quando estavam negociando uma Constituição provisória, a liderança do Partido Nacional (PN) liberou suas forças nos municípios e cidades e alistou o Partido da Liberdade Inkatha (PLI) para atacar seus rivais do CNA, alegando que a violência de negros contra negros era a verdadeira ameaça para a nação. Chris Hani, dirigente do braço armado do CNA (que havia suspendido a luta armada agora que uma nova ordem estava sendo construída), foi assassinado em 1993 por dois ativistas brancos que pretendiam, conforme afirmaram, fomentar uma guerra racial e, assim, evitar o que acreditavam ser uma tomada do país pelos comunistas.[27] Ainda no controle do Parlamento, os deputados do PN aprovaram uma série de atos indenizatórios; alguns deles cobriram todas as partes do conflito, outros, secretamente decretados pelo presidente, aplicavam-se apenas aos agentes do Estado aos quais era concedida impunidade por atos que excederam os limites da legalidade mesmo sob o velho regime.[28] Ao mesmo tempo, houve revelações de tortura e assassinato de supostos espiões nos campos do CNA no exílio.

"Enquanto os aliados puderam fazer suas malas e voltar para casa após Nuremberg, nós na África do Sul tivemos que conviver uns com os outros", explicou o bispo anglicano Desmond Tutu, presidente da CVR. "Nenhum dos lados podia impor a justiça do vencedor porque nenhum lado obteve a vitória decisiva que teria lhe permitido fazê-lo, uma vez que tínhamos um empate militar" (1999, p. 21). As forças de segurança do Estado, observou Tutu, "ainda detinham as armas (...) e nunca teriam negociado se tivessem que se submeter a um julgamento" (p. 20). Um acordo negociado entre os executores do apartheid e os movimentos de resistência requeria, portanto, medidas pragmáticas que permitissem aos dois lados em conflito encontrar um denominador comum.

O relatório da CVR, embora se referisse a seu momento como o último capítulo da luta pela descolonização africana, enfrentou um cenário distinto daquele encontrado anteriormente por diversos outros movimentos de libertação nacional. Na África do Sul, o colonizador permaneceu

---

27. Ver o comovente relato no romance de Nadine Gordimer: "Com o seu assassinato, o sentido da posição do jovem líder nas negociações se torna mais claro do que nunca; sua presença carrega a peculiar autoridade do passado da guerrilha no trabalho para a paz. Se homens como ele a queriam, quem poderia duvidar que ela era alcançável? Se um homem como ele estava lá para convencer seus jovens seguidores, poderiam eles deixar de ouvi-lo?" (1994, p. 241).

28. Essas leis foram revogadas em 1995, mas a proteção contra processos a ex-agentes do Estado apartheid seguiram vigentes (Sitze, 2013, p. 26-7).

em cena, sem intenção de partir, tendo renunciado à dominação política, mas não ao poder econômico, nem ao militar. A forma do Estado seguia em vigor, um dado institucional que precisava ser reformado, mas não derrubado. Contudo, seus órgãos de justiça eram tão corrompidos, que não podiam ser utilizados para julgá-los. Não havia possibilidade de levar os líderes do apartheid a julgamento, nenhuma possibilidade de punição, ainda que, aos olhos do mundo, suas ações constituíssem crimes contra a humanidade. A derrota do apartheid era claramente uma realização histórica progressiva, mas como performar um julgamento da história nessas circunstâncias? Esse era o desafio enfrentado pela CVR.

O nome da Comissão oferecia, em alguma medida, uma resposta: convocaria testemunhas – vítimas – para narrar suas experiências, de modo a documentar a verdade do velho regime: a verdade histórica acabaria por prover uma memória e um julgamento moral que serviriam a uma finalidade política. Parte dessa finalidade consistia em apresentar o Estado sucessor ao apartheid como o benevolente defensor/protetor das vítimas. Foi enfatizado o sofrimento delas nas mãos de um regime perverso (e não sua agência como resistentes). A exposição da verdade estabeleceria os termos não da retribuição (como em Nuremberg), mas da reconciliação; o perdão, à luz da revelação da verdade, foi adotado como alternativa à punição. Redimiria a nação e garantiria que o futuro da África do Sul estivesse no caminho do progresso da história. A CVR foi estabelecida para garantir a memória do apartheid – o que ocorreu não deveria ser esquecido. Contudo, seu apelo às vítimas para perdoar o que haviam sofrido implicava a necessidade de esquecer. Se o perdão implicava o esquecimento, argumentavam alguns, as vítimas estariam experienciando uma dupla perda: primeiro, a morte em combate de seus familiares ou companheiros e, agora, a perda dessa morte para a história.

A Comissão aderiu escrupulosamente ao estado de direito, demonstrando o contraste entre seus compromissos e os do regime opressivo do apartheid. Nesse sentido, operou como um órgão semijudicial. Por um lado, a CVR funcionou como um tribunal ao abrir espaço para a deposição de testemunhas e avaliar e conceder pedidos de anistia. Por outro lado, como não possuía poder de punição, sua autoridade estava limitada ao aconselhamento moral: o perdão era endossado como uma resposta individual aos crimes expostos. Jacques Derrida descreveu a CVR como uma exibição da "confusão entre a ordem do perdão e a ordem da justiça", sendo uma a oferta incondicional de um indivíduo e a outra a prerrogativa do Estado ou de seus representantes (2001, p. 43). Para o perdão ser significativo, afirma Derrida, deve ser incondicional, para

além de qualquer poder soberano e sem nenhum objetivo instrumental; o perdão não pode ter nada a ver com julgamento. Não é uma questão de lei ou de Estado. "O perdão permanece heterogêneo à ordem da política ou do jurídico, como são normalmente entendidas" (p. 39). Ele cita o registro de Tutu sobre o testemunho de uma mulher que recusou o pedido da Comissão para perdoar os assassinos de seu marido. "Uma comissão ou um governo não pode perdoar. Apenas eu, eventualmente, poderia fazê-lo (E não estou pronta para perdoar)" (p. 43). Derrida prossegue, apontando que a mulher poderia igualmente estar sugerindo não estar em lugar de perdoar; apenas seu marido morto possuiria esse direito. Se perdoar significa em alguma medida esquecer o pecado, sua ação equivale a uma dupla morte. Como sobrevivente, ela não pode substituí-lo, mesmo que seja também uma vítima. "Perdão puro e incondicional", diz ele, não podem ser reduzidos a "anistia ou amnésia, absolvição ou prescrição, trabalho de luto ou terapia política de reconciliação" (p. 45).

A confusão diagnosticada por Derrida "entre a ordem do perdão e a ordem da justiça", penso, era sintomática da impossível tarefa enfrentada pela CVR: efetuar a reconciliação nacional – um imperativo político – somente por meios morais. Os procedimentos da CVR objetivavam performar um julgamento da história e, em certo sentido, a Comissão foi bem-sucedida, ao estabelecer definitivamente a natureza criminosa do regime do apartheid. Porém, em outro sentido, seu foco no estado de direito aplicado a indivíduos e ao perdão a ser concedido por vítimas individuais limitou a análise das próprias operações da história e, portanto, das soluções que ela poderia oferecer.

CATARSE GRAMSCIANA OU PERDÃO CRISTÃO?

Entre os proponentes da CVR, havia duas concepções diferentes sobre como moldar a nova África do Sul, uma marxista, outra cristã. Ambas se apoiavam na ideia de que a transformação subjetiva era um pré-requisito para mudanças sociais, econômicas e políticas, mas uma buscou produzir uma consciência coletiva das estruturas opressivas, a outra apelou para a psicologia individual.

A ideia da CVR veio de Kader Asmal, um acadêmico e ativista político pelos direitos humanos. Inspirado pelos precedentes latino-americanos dos anos 1980 e pela noção gramsciana de catarse, Asmal via a Comissão como um meio de efetivar uma transformação subjetiva (Sitze, 2013, p. 193-200). Para Gramsci, catarse era "o ponto de partida para toda a

filosofia da práxis". O cientista político Peter Thomas observa que, de acordo com Gramsci,

> a filosofia da práxis não estava preocupada em exercer 'hegemonia sobre as classes subalternas', mas, ao contrário, encorajar as classes subalternas 'a educar-se a si mesmas na arte do governo', tornando assim os 'governados' intelectualmente independentes dos governantes. (2009, p. 263)

Não a produção de vítimas, mas de agentes – tal era o objetivo da catarse. Foi nesse sentido que Asmal afirmou que "A Comissão da Verdade e Reconciliação deveria ser uma explosão catártica final, desencadeando marés de reconstrução" (Asmal; Asmal; Roberts, 1997, p. 208). O processo funcionava pela narração de experiências vividas pelas vítimas do sistema, com o objetivo não de confirmar seu estatuto de vítimas, mas de expor em detalhes concretos a "verdade" de uma história, responsabilizando a minoria branca que ou negava ou não possuía a completa dimensão dessa história. "A essência da reconciliação genuína consiste em que os beneficiários do apartheid sejam persuadidos a aceitar fatos incômodos sobre seu passado" (p. 49). "No contexto político, a reconciliação é uma viagem compartilhada dolorosa e ética do errado para o certo e também um acordo simbólico em torno da dívida moral e política" (p. 47). O testemunho viria de pessoas "anteriormente excluídas [que] finalmente falam por si mesmas e (...) juntar-se-iam pela primeira vez à família sul-africana" (p. 11). Seu testemunho promoveria uma visão das operações estruturais de poder tal qual eram praticadas sob o apartheid. "A Comissão da Verdade da África do Sul é apenas uma das estruturas pelas quais deveríamos esperar poder desmantelar o antigo regime de verdade, de modo a substituí-lo por novas e múltiplas narrativas" (p. 214). A ideia era criar um entendimento coletivo das estruturas que produziram as experiências individuais. "A reconciliação, concebida com precisão, deve trazer uma ruptura com a ética distorcida do apartheid e assim perturbar qualquer possibilidade de navegação tranquila no imoral curso anterior" (p. 48). O objetivo de Asmal consistia em expor as desigualdades de poder que haviam conduzido às lutas de libertação e que essas lutas haviam desafiado. Ele esperava que as revelações da CVR permitiriam à agora libertada maioria negra "fazer história", encontrando seu próprio caminho rumo a um novo "sistema articulado de razão" que corrigiria o desequilíbrio, permitindo a criação de formas alternativas de política e legislação. Para Asmal, isso seria uma "heterotopia" de "múltiplos idealismos forjados por diversas narrativas que em conjunto

produziriam uma memória compartilhada" (p. 214). "A criação de uma memória compartilhada (...) não é um *volk* pós-apartheid ou um nacionalismo sufocante e homogêneo; nem uma nova pátria (...) A memória compartilhada, no sentido ansiado, é um processo de responsabilização histórica" (p. 9). Responsabilização histórica significava determinar responsabilidades por injustiças do passado, reconhecendo a agência dos oponentes do sistema e alterando as estruturas de poder que as permitiram, de modo a evitar sua recorrência.

A visão de Asmal foi rapidamente eclipsada (e perdida em muitas histórias posteriores) pelos ensinamentos do arcebispo anglicano Desmond Tutu, que se tornou a voz dominante da CVR. A ênfase de Tutu na responsabilidade individual contrastou nitidamente com a noção de consciência coletiva de Asmal. Em seus escritos e no relatório da Comissão, Tutu ressaltou a experiência individual; falou do trauma (na acepção da medicina e da psicanálise) que as vítimas haviam sofrido, na necessidade de curar suas feridas psíquicas. Nas definições estabelecidas pela CVR sob sua liderança, as vítimas eram aquelas que haviam experenciado diretamente algum dano no período contemplado pelas deliberações da Comissão (1960-94), e não os alvos coletivos do regime social e político opressivo do apartheid.

Para Tutu, a CVR era uma "iniciativa profundamente teológica e ética" (1996, p. 7-8). Ele definiu o trabalho da Comissão como promotora de perdão – o perdão exemplificado por Jesus e também (para tocar numa nota culturalmente apropriada) o perdão inerente à noção africana de *ubuntu*, uma compreensão do eu como inextrincavelmente ligado aos outros: o perdão é oferecido pela vítima para redimir os pecadores de seus pecados. Embora os crimes a ser perdoados fossem imperdoáveis – aqueles que foram assassinados e torturados jamais poderiam ser restaurados ou recuperados – o perdão de Tutu confundiu (nos termos de Derrida) "uma lógica judicial de anistia" com uma "terapia da reconciliação" (Derrida, 2001, p. 43). Tal confusão era sintomática do dilema enfrentado pela CVR.

Sob a liderança de Tutu, o perdão foi efetivamente terapêutico; promovido por um trabalho de luto que buscava estabelecer a normalidade em um país destruído pela guerra civil. Como instrumento de política, o perdão era profundamente despolitizante, desviando as atenções das estruturas de poder de Asmal para o estado das almas individuais. Tutu sustentou que "o ato de contar a própria história" produzia um "efeito catártico, de cura" (1999, p. 279). Mas sua noção de catarse tinha menos a ver com estabelecer uma agência política do que com purgar paixões in-

dividuais de ódio e sofrimento – paixões que haviam, de fato, alimentado a agência política do movimento de libertação. Quando um juiz concedeu anistia (na realidade perdão) aos assassinos do ativista do CNA Steven Biko, Tutu defendeu a ação apontando para a necessidade de construir uma "ponte histórica" para a democracia:

> Se a Constituição mantivesse viva a perspectiva de retaliação e vingança contínuas, o acordo daqueles ameaçados por sua implementação talvez nunca tivesse sido alcançado e, se tivesse, a própria ponte teria permanecido instável e insegura, ameaçada pelo medo de alguns e pela raiva de outros. (Davis, 2016, p. 129)

A CVR publicizou momentos dramáticos de perdão (p. ex: as mães de meninos assassinados perdoando os policiais agressores) como um meio de reforçar o imperativo de estancar o desejo de vingança com o bálsamo do perdão (Castillejo-Cuéllar, 2007). "Não podemos continuar guardando ressentimentos, ainda que indiretamente por aqueles que não podem mais falar por eles mesmos", advertiu Tutu (1999, p. 279). Aqui ele sugere não apenas a necessidade de perdoar, mas também de esquecer. "O perdão é renunciar a seu direito de retaliação. É como abrir uma janela para deixar o ar fresco entrar em uma sala fechada e úmida, é abrir as cortinas para deixar a luz entrar no quarto escuro".[29] (A idealização de Mandela exclusivamente como um homem de paz e perdão – e não, em determinado momento, apoiador da luta armada – foi um efeito desse tipo de pensamento.) A patologização da raiva não apenas visa acalmar os espíritos agitados, mas implica igualmente a necessidade de esquecer seu objeto: as injustiças e crimes impunes de agentes do apartheid. Também deslegitima a raiva que foi um dos motivos para a luta de libertação e seu papel histórico em garantir o fim do regime nefando.

Mas a raiva justificável era, afinal de contas, o que contribuiu a alimentar o movimento de libertação; para alguns de seus membros o apelo para o perdão assemelhava-se a um apelo para esquecer. Uma mulher chamada Kalu criticou a CVR da seguinte maneira:

> O que realmente me deixa furiosa a respeito da CVR e de Tutu é que ao me pressionar a perdoar (...). Não sei se algum dia serei capaz de perdoar. Carrego essa bola de raiva

29. Desmond Tutu, "Speech: No Future Without Forgiveness (Version 2)", 2003. Archbishop Desmond Tutu Collection Textual 15. Disponível em: <https://digitalcommons.unf.edu/archbishoptutupapers/15>. Acesso em: 22 dez. 2023.

> dentro de mim e não sei por onde começar a lidar com isso. A opressão era ruim, mas o que é muito pior, o que me deixa ainda mais furiosa, é que estejam tentando ditar o meu perdão. (Staufer, 2015, p. 121)

Se o perdão cancela a raiva, ela sugere, também nega sua justificativa e, portanto, a memória da história que ela viveu.

A despeito de objeções desse tipo, o relatório da CVR insistiu na importância do perdão. Concluiu com as seguintes palavras: "É apenas reconhecendo o potencial da maldade em cada um de nós que podemos assumir plena responsabilidade em garantir que tal mal nunca se repita" (TRC Report, v. 1, p. 133).[30] Neste comentário, a necessidade de perdoar o pecador recusa qualquer explicação estrutural de como o potencial do mal é gerado, e equipara perpetradores e vítimas como igualmente vulneráveis – as diferenças de poder real não estão em questão. A noção de consciência política coletiva de Asmal transforma-se, nessa representação, em séries de terríveis reminiscências que vítimas individuais, e a nação como um todo, são chamadas a lembrar e perdoar (e então esquecer?), para seguir em frente. Na peça moral encenada pela CVR, a punição aplicada a indivíduos em Nuremberg transforma-se em redenção (e, portanto, reconciliação) de almas individuais vitimizadas e corrompidas.

RESPONSABILIZAÇÃO HISTÓRICA

A reconciliação buscada pela CVR repousou sobre a exposição da verdade sobre o passado brutal do apartheid. A verdade emergiu nos relatos das vítimas e nas confissões dos perpetradores. Mas isso constituiria um consenso, uma memória coletiva de um passado (uma história) que deve ser repudiado como pré-condição para um futuro mais justo? Asmal pensa que sim. A memória coletiva, segundo ele, envolveu uma análise do apartheid como um sistema que produziu seus agentes, seus desafiantes e suas vítimas, um relato das lutas ideológicas e institucionais e das estruturas de opressão. Para embasar seu argumento, citou o caso Bram Fischer. Nascido em uma família africâner, Fischer tornou-se um dos advogados que representava Mandela. Sua conversão de um "jovem apóstolo da segregação" para uma "figura proeminente no movimento antiapartheid" envolveu uma análise do sistema de opressão racial,

30. N.T.: Doravante as citações ao relatório da CVR (1998-1999) serão indicadas como "TRC Report", seguidas do número do volume e da paginação.

um reconhecimento da verdade dolorosa do apartheid. Asmal tomou o exemplo de Fischer para demonstrar as possibilidades de uma futura África do Sul não racialista: aqui estava um homem branco que "posicionara-se vigorosamente no lado correto da história em um momento perigoso para fazê-lo". Essa compreensão da história teria que ser imposta àqueles que apoiaram o Estado do apartheid:

> Em nenhum sentido o seu exemplo [de Fisher] pode ser equiparado à responsabilidade individual e coletiva carregada pelos beneficiários passivos da África do Sul e praticantes do apartheid. Para eles, chegar a um acordo, após o fato, com sua lucrativa cumplicidade no passado, será necessariamente um outro processo. Mas segue sendo um imperativo. (Asmal; Asmal; Roberts, 1997, p. 165-6)

Em que implicaria aquele processo de "chegar a um acordo"? Asmal não foi claro sobre isso, nem a CVR. "Responsabilização histórica" seria o mesmo que responsabilização individual? Sim e não. A CVR assumiu como missão a criação de uma compreensão que encorajaria o perdão (para si e para os outros) e isso revelou uma noção frequentemente contraditória de causalidade histórica. A despeito de suas evocações da propensão individual para a maldade como fonte de abusos históricos, a Comissão também repetidamente descreveu o apartheid como um "sistema" de regras. "O sistema do apartheid, na África do Sul, apesar de ter sido perfeitamente legal dentro do país, foi um crime contra a humanidade, porque violava o direito internacional" (TRC Report, v. 1, p. 133).

O relatório da Comissão começou com um relato da história do apartheid, descrevendo-o como um legado do colonialismo e seus excessos. Os testemunhos solicitados somaram-se a uma acusação das leis e costumes do Estado supremacista branco. A visão da CVR sobre o Estado do futuro o concebeu como a antítese do Estado do apartheid, a realização da justiça como um projeto legal/jurídico inovador e norteado pela moral. Suas recomendações, apelando para a criação e implementação de uma "cultura de direitos humanos" foi estendida para a escala das instituições sociais, tanto públicas quanto privadas.

Contudo, quando chegou o momento de atribuir responsabilidades pelas graves violações de direitos humanos, as "políticas do apartheid" foram mencionadas apenas como "o contexto mais amplo no qual ocorreram graves violações dos direitos humanos especificamente definidas" (TRC Report, v. 5, p. 11). A ênfase, ao invés disso, foi posta na necessidade de as vítimas individuais perdoarem seus opressores e dos perpetrado-

res individuais confessarem seus crimes. Poucos perpetradores se apresentaram, certamente não a liderança do Estado do apartheid. Isso deixou para as vítimas o encargo de perdoar. O relatório colocou a questão nos seguintes termos:

> Um pilar-chave da ponte entre um passado profundamente dividido de "sofrimentos e injustiças" incontáveis e um futuro "fundado no reconhecimento dos direitos humanos, da democracia, de uma coexistência pacífica e do desenvolvimento de oportunidades para todos" constitui uma ampla aceitação de uma responsabilidade direta e indireta, individual e compartilhada pelas violações passadas dos direitos humanos. (TRC Report, v. 1, p. 134)

As estruturas dentro das quais "crimes contra a humanidade" haviam sido legitimados não eram, como Greg Grandin (falando das comissões latino-americanas anteriores) colocou, "apresentadas como uma rede de relações sociais e culturais causais, mas como um cenário sombrio a ser contrastado pela luz da tolerância e do autocontrole" (2005, p. 48).

PERPETRADORES

Na busca por responsabilização histórica, a Comissão procurou documentar a criminalidade, a ilegalidade e o racismo cruel de indivíduos que formularam e praticaram as políticas violentas do Estado do apartheid. Na ausência de registros oficiais (a maioria dos quais ou não havia sido resguardada ou fora destruída com a proximidade do fim), o testemunho das vítimas forneceu provas, em detalhes horrendos, das violações de direitos humanos sofridas: sua propriedade roubada, seus filhos abatidos, seus corpos contaminados. Os (muito poucos) relatos de perpetradores (a maioria dos quais eram figuras menores do aparato do Estado) foram não menos pavorosos, mesmo quando (e frequentemente por isso) eram fornecidos com pouco ou nenhum afeto, e mesmo quando eram justificados como sendo em cumprimento com as ordens do Estado do apartheid. Tudo isso foi televisionado para alcançar a audiência mais ampla possível – uma garantia, esperava-se, de produção de uma memória histórica compartilhada.

Porém a natureza dessa memória – assim como a noção de causalidade sobre a qual repousava – foi disputada por alguns dos designados como perpetradores. Os principais responsáveis pelo apartheid objetaram à acusação de que suas ações passadas eram crimes contra a humanidade.

O ex-presidente D. W. de Klerk insistiu nisso durante as negociações e novamente quando solicitou com sucesso a um tribunal a supressão de partes do relatório da Comissão que documentava suas ações criminosas (Tutu, 1999, p. 212).[31] Alegou que a futura unidade da nação requeria a "não condenação da história passada" e "compreensão" do fato de que diversas perspectivas informaram os motivos dos lados conflitantes no combate (Asmal; Asmal; Roberts, 1997, p. 213-4). O relativismo moral de De Klerk foi ecoado pelo ex-membro do PN Wynand Malan, a única pessoa da CVR a discordar do seu relatório final. Ele denunciou o relatório por sua "falta de empatia com alguns grupos vivendo dentro de um sistema de valores tradicionais ou nacionalistas que foram parte do conflito" (TRC Report, v. 5, p. 436). Eles não poderiam ser culpabilizados, insistiu, por aderir a regras de outro "sistema de valores". Para De Klerk e Malan, não poderia haver julgamento da (por? para?) história – isso seria uma moralização inaceitável. A única posição aceitável seria uma adaptação pragmática ao estado de coisas presente. Adam Ashforth (referindo-se à ressonância política das ideias de feitiçaria) observou que para muitos sul-africanos que assistiam ao processo,

> o fato da liderança do PN não ter confessado todas as suas atividades (incluindo as secretas) e seus motivos maliciosos é mais do que apenas um lembrete irritante de sua teimosa falta de pudor. A fonte nefanda do sofrimento permanece viva e pronta para atacar novamente. (Ashforth, 2005, p. 278)

Em outros termos, nessas circunstâncias o julgamento da história não possuía meios de realizar o trabalho de conclusão.

À luz da resistência à responsabilização histórica por parte de alguns atores-chave, a CVR voltou-se de modo ainda mais insistente para a importância do perdão das vítimas e a necessidade de conter a raiva que essa resistência inevitavelmente produziria nas vítimas do apartheid. Mesmo que tenham falhado em reconhecer seus crimes, uma população generosa, admitindo sua própria propensão para o mal, poderia perdoá-los. Sobre tais crimes, a história já teria, no final das contas, proferido seu julgamento.

---

31. Para o grande incômodo da Comissão, a CNA também exigiu que a culpabilidade de seus membros por crimes contra a humanidade fosse suprimida do relatório.

BENEFICIÁRIOS

A atenção da CVR para a responsabilidade criminal individual estabeleceu uma nítida distinção, como Robert Meister aponta, entre os beneficiários passivos do sistema e seus executores ativos. Com isso, veio à tona a questão do que contava como responsabilidade histórica: seria exigida apenas daqueles que efetivamente mataram e mutilaram, ou também dos que aquiesceram e beneficiaram-se com o sistema de domínio da minoria branca? A prevalência de um "sistema de valores" diferente isentava os indivíduos de culpa (como insistiam De Klerk e Malan)? A resposta da CVR (refletindo sua recusa em assumir diretamente o impacto das estruturas sobre os indivíduos) foi exemplificada por sua rejeição explícita ao apelo de anistia de uma mulher, com base em sua reconhecida "apatia", ou seja, sua "falta de ação necessária em tempos de crise", sua falha em opor-se ativamente ao que sabia ser um regime criminoso (Rose, 2003, p. 217). Aos olhos da Comissão, não havia nenhum crime real pelo qual ela poderia ser perdoada.

Na verdade, a distinção entre beneficiários e perpetradores promulgou a própria anistia geral à qual o CNA havia se oposto nas negociações com o PN, absolvendo de responsabilidade criminal aqueles que haviam aceitado aprovar leis e confiscos de propriedade como parte de seus direitos legais, mas que não haviam cometido "graves violações"[32], ou seja, nenhum dano excessivo ou perceptível a corpos negros. Já que se alegava que essas pessoas não haviam produzido vítimas, não poderia haver reivindicações justificáveis contra elas. A criminalidade das violações sistemáticas contra as quais o movimento de libertação havia lutado por décadas e que eram reconhecidas (moral e abstratamente) pela CVR foi, desse modo, na prática (legal e formalmente) negada, uma vez que apenas indivíduos foram responsabilizados por isso.

E a motivação dos revolucionários – reverter sua vitimização coletiva de uma vez por todas – foi igualmente negada. Meister afirma que

> Ao aceitar a distinção entre perpetradores individuais e beneficiários coletivos da injustiça como essencial para o 'estado de direito', a vítima anteriormente revolucionária torna-se 'reconciliada' com os benefícios continuados da injustiça passada dos quais seus concidadãos ainda desfrutam. Despontaria assim como 'não danificada', na medida

32. Mahmood Mamdani refere-se a isso em termos de "resultados desejados versus resultados estruturais" (2016, p. 345). Ver também: Wilson (2001, p. 93).

> em que ela agora havia posto resolutamente sua vitimização no passado. (2011, p. 24)

Contudo, não é apenas a condição de vítima que é relegada ao passado, mas também sua resistência heroica. Quando resistentes são primordialmente definidos como vítimas, sua agência (passada e futura) é comprometida, quando não perdida. Meister argumenta que a reparação desses danos significa renunciar (ou ao menos postergar infinitamente) alguns dos objetivos que a justiça revolucionária havia buscado alcançar. "O estado de direito após o mal é expressamente destinado a descoletivizar tanto o dano quanto a responsabilidade e redescrever a violência sistêmica como uma série de crimes individuais" (p. 28). Desse modo, algumas das estruturas de iniquidade permaneceram intocadas, ainda que as rodas de um sistema de justiça mais equitativo tivessem começado a girar.

O ESTADO DE DIREITO

Um dos princípios orientadores da CVR foi a adesão ao ideal liberal de estado de direito. A descrição do apartheid como um crime contra a humanidade definiu-o como uma violação dos padrões do direito internacional. Isso havia sido compreendido há tempos por observadores e instituições como as Nações Unidas e a Organização Internacional do Trabalho; os movimentos de libertação não estavam sozinhos em sua condenação.[33] Era, portanto, crucial que as práticas jurídicas da nova África do Sul restaurassem a legitimidade das instituições legais, várias das quais haviam estado associadas com a proteção da violência criminosa do Estado do apartheid.

O estado de direito, outrora abertamente violado pela minoria branca, era agora invocado para reconhecer a humanidade da maioria negra, convertendo-os em cidadãos da nova África do Sul. Desse modo, como argumenta Samera Esmeir (referindo-se ao Egito pós-colonial), humanidade e cidadania passaram a definir uma à outra; direitos políticos são direitos humanos. Na África do Sul, cidadãos negros eram agora sujeitos de direito, efetivamente emancipados, mas também vinculados

33. "A CVR, ao recorrer à sabedoria de preceitos internacionais como um guia para suas conclusões, reforçará sua própria autoridade doméstica, juntamente com a autoridade dos preceitos globais que foram uma característica da libertação do país em relação ao passado" (Asmal; Asmal; Roberts, 1997, p. 215).

aos poderes do Estado. Esmeir aponta que outras formas de organizar a justiça desapareceram com a introdução do estado de direito moderno: "A colonialidade da lei é encontrada na eliminação forçada das tradições legais do passado, na conquista não apenas de um território e seus habitantes, mas também do passado" (2012, p. 11). No caso da África do Sul, diversas práticas de justiça comunitária do passado foram postas de lado com a extensão do estado de direto aos cidadãos negros. Embora algumas formas jurídicas alternativas nas deliberações comunais da cidade tenham persistido até hoje, o Estado-nação é o árbitro final da lei e da justiça: de fato, o *télos* da história.

O mandato da CVR era dirigido aos "conflitos do passado", especificamente aos dos anos situados entre 1960 e 1994, período entre o massacre de Sharpeville e a posse de Nelson Mandela como presidente. Essa foi uma longa luta, de 30 anos, que opôs os movimentos de libertação a um regime cada vez mais militarizado e punitivo; a ênfase restrita a esses anos de conflito político desviou a atenção da história mais longa do apartheid (que data pelo menos de 1948) e as estruturas políticas, econômicas e sociais que implantou. Dentro do período definido pelo mandato da CVR, havia também uma definição estreita do que constituía conflito político. No exame dos pedidos de anistia, por exemplo, a anistia era oferecida apenas àqueles indivíduos que pretensamente haviam atuado em nome de organizações que defendiam explicitamente o conflito político. Assim, os assassinos de Chris Hani tiveram sua anistia recusada sob o argumento de que o Partido Conservador, ao qual pertenciam, e em nome do qual aparentemente haviam agido, não possuía uma política de defesa da violência.

As premissas liberais do estado de direito também requeriam ignorar os diferenciais de poder (político e econômico) estabelecidos e reforçados pela violência de Estado, ou seja, ignorando o que Asmal havia definido como a "verdade" subjacente – a verdade estrutural – do apartheid. Nas deliberações da CVR, as infrações dos membros do CNA eram equiparadas com as dos executores do apartheid. Tutu descreveu isso como a determinação "imparcial" das vítimas, "porque a afiliação política do perpetrador foi praticamente irrelevante em definir se determinada ofensa ou violação era grave ou não". O que estabelecia a culpa era o ato individual. "Portanto, havia uma equivalência legal entre todos, seja os defensores do apartheid ou aqueles (...) que estavam buscando sua derrubada" (Tutu, 1999, p. 106). Equivalência legal, insistiu, claramente não significava equivalência moral; contudo, a condenação do apartheid como um crime contra a humanidade e o endosso à luta de libertação

como uma "guerra justa por uma causa justa" não eliminava a necessidade de reforçar o estado de direito conforme incorporado na Convenção de Genebra. "Uma causa justa deve ser lutada por meios justos; caso contrário, pode ser gravemente prejudicada" (p. 107).[34]

Todavia, a equivalência legal (entre agentes do Estado do apartheid e aqueles que resistiram a ele) efetivamente negava a história que a CVR estava tentando documentar assim como a agência, na condição de resistentes, dos oponentes do apartheid. Asmal, que àquela altura havia se tornado um crítico da CVR, apontou que o desequilíbrio de poder no Estado do apartheid era a fonte de *toda* a violência: "Enquanto décadas de violência da supremacia branca violaram as próprias ideias de estado de direito e constitucionalismo, a resistência antiapartheid era o abrigo diligente desses ideais" (Asmal; Asmal; Roberts, 1997, p. 114). Além disso, afirmou, qualquer violência cometida pelo CNA ocorrera em função do Estado do apartheid e não de indivíduos criminosos.

> É necessário enfatizar uma vez mais que a maioria oprimida não possuía acesso a canais democráticos normais, nem voto, nem direito a protesto pacífico. Nessas condições, luta armada não era uma escolha, mas uma necessidade, um fardo carregado com relutância, mas também com integridade e dignidade. (p. 121)

Os lapsos ocasionais, insistiu, tiveram a ver com alguns poucos membros desonestos do movimento e não podiam ser comparados com a violência sistemática do Estado do apartheid. Asmal foi fortemente crítico ao que considerava

> uma versão flexível da história de um contador [que] produziria um balanço suspeito de supostos fatos e opiniões, um produto de uma soma, subtração ou multiplicação livre orientadas a conclusões convenientes, sem deferência para com realidades relevantes. (p. 214)

Atribuindo igual peso aos "grandes homens que comandavam o sistema, ao invés de adotar as perspectivas das vítimas e daqueles que resistiram ao sistema no terreno", essa abordagem "sacrificaria a própria verdade" (p. 214).

---

34. Sobre a determinação do fracasso do CNA em usar "meios justos", ver TRC Report (v. 2, p. 325).

A despeito dessas objeções, a Comissão recusou-se a fixar no aparato estatal e em seus agentes a culpa por toda a violência; culpabilizou igualmente os movimentos de libertação, demandando que "emitissem um claro e inequívoco pedido de desculpas para cada vítima de violação aos direitos humanos" e que "buscassem reconciliar-se com e reintegrar as vítimas de [suas] violações" (TRC Report, v. 5, p. 347). Richard Wilson considerou isso uma "equalização moral do sofrimento", e resultou da aplicação rigorosa do estado de direito.

> Nas audiências, os comissários repetidamente asseveraram que toda dor era igual, independentemente de categorização de classe ou raça, ou afiliação religiosa ou política. Brancos, negros, camaradas do CNA, membros do IFP e outros, todos teriam sentido (ou causado) a mesma dor. Nenhuma distinção moral foi traçada com base no tipo de ação em que a pessoa estava envolvida naquele momento. (Wilson, 2000, p. 80)

Desse modo, reconciliação veio a significar uma minimização, se não uma negação, das relações desiguais de poder que caracterizavam as partes do conflito. E isso tornou todas elas responsáveis por suas vítimas; os membros da luta de libertação e os agentes do Estado do apartheid foram considerados igualmente culpados. Conforme a história moveu-se progressivamente de um passado nefando para um futuro redimido, o foco esteve menos nas dinâmicas de poder e mais na forma e comportamento do Estado. Prevaleceu a lógica de Estado perverso/vítimas/Estado benevolente. O conflito foi descontextualizado e despolitizado: os defensores e resistentes, de fato, foram negados em suas diferentes histórias. A imposição do estado de direito, tomado como objetivamente despreocupado com as desigualdades de poder, estava em desacordo com o julgamento particular da história que o repúdio ao apartheid pretendia alcançar. Tal imposição também removeu da mesa o escrutínio dos desequilíbrios de poder presentes no novo regime, especialmente em relação à organização capitalista racializada da economia.

CONTINUIDADE LEGAL I: INDENIZAÇÃO E ANISTIA

No período de transição, durante o qual a CVR operou, continuidades da lei pareceram inevitáveis, como o parlamentar do CNA Johnny de Lange explicou:

> Uma vez que nossa transição envolveu uma mudança gradual, embora marcada, de uma ordem legal para outra, foi necessária a aceitação da continuidade legal. Em termos constitucionais, legais e práticos, isso significou que a ordem legal do apartheid permaneceu sendo a lei do país, ainda que inconstitucional, até que fosse alterada pelo parlamento democrático, ou declarada inconstitucional pela Corte Constitucional. (Sitze, 2013, p. 39)

Manter a forma do Estado exigia que não houvesse alternativa para esse tipo de transição; as regras de governança poderiam ser reescritas, mas – à parte a necessidade de compromisso político – a existência do Estado como entidade soberana tinha que ser mantida.

A continuidade, ao menos no período de transição, requeria o reconhecimento de práticas passadas de indenização, ou seja, aceitar a maneira pela qual a legalidade havia sido conferida a atos patentemente ilegais. Adam Sitze descreve-o da seguinte maneira: "Atos de indenização não apenas legalizam ilegalidades ocasionais, como também ilegalizam a própria legalidade, permitindo que a 'guerra racial' fosse processada em nome do 'estado de direito'" (2013, p. 84). Isso significou que muitos dos indivíduos conhecidos por haver cometido "graves violações de direitos humanos" nunca puderam ser acusados; já haviam sido legalmente dispensados. Mas havia outros cujas ações podiam ser examinadas se escolhessem contá-las, e podiam apelar para o perdão do Comitê de Anistia da CVR. Nas negociações, o CNA recusou-se a conceder anistia geral aos agentes do apartheid, insistindo que os indivíduos a solicitassem e para isso confessassem seus crimes – desse modo a Verdade seria estabelecida e, ao menos, as famílias dos assassinados, torturados ou desaparecidos poderiam saber o que havia ocorrido a eles.

Porém, de acordo com Sitze, havia uma conexão inegável entre a indenização do Estado do apartheid e a anistia da CVR, e isso tinha a ver com "a jurisprudência da emergência" ou com a necessidade. Sob o apartheid, declarações de lei marcial em nome da segurança nacional foram acompanhadas por atos de indenização, isentando as ações ilegais de "certas classes de pessoas (...) de responsabilidade criminal e civil". A anistia era justificada na CVR por uma necessidade similar de manter o Estado intacto ("não fosse pelo acordo de anistia, a África do Sul teria se dissolvido em uma guerra civil"). Afirma Sitze, "Ambos os tipos de jurisprudência se referem a situações nas quais a própria existência do Estado está em questão e 'a necessidade de salvar o Estado da destruição' autoriza o desvio ou a suspensão dos procedimentos e práticas normais

do estado de direito" (p. 125-6). Sitze sugere que a adoção pela CVR do argumento de necessidade foi arriscada; em nome de curar as vítimas do apartheid, importou para a nova África do Sul o próprio "discurso da lei marcial que autorizou e incitou diversas das graves violações aos direitos humanos que a CVR tinha o mandato de investigar" (p. 126). Ao mesmo tempo, o que ele chama de "genialidade" da ação poderia ser realizado se essa fosse a última vez em que tais poderes estatais fossem empregados. "A questão é se a reiteração da CVR foi ou não suficientemente feliz em instituir um novo modo de razão jurídica – capaz de *completar* a crise da jurisprudência colonial que ocasionou a própria invenção da CVR" (p. 127). Restava saber se as provisões da nova Constituição, que explicitamente excluíram a indenização para "a polícia ou outras forças de segurança", "mesmo sob estado de emergência", seriam suficientes para realizá-la diante da *raison d'état* – violência estatal justificável em nome da estabilidade, prosperidade e segurança (TRC Report, v. 5, p. 309).

CONTINUIDADE LEGAL II: DIREITOS DE PROPRIEDADE

Uma continuidade mais perceptível e duradoura esteve relacionada à propriedade. Como parte do acordo negociado, a declaração de direitos da nova Constituição manteve em vigor os direitos de propriedade estabelecidos. Seu reconhecimento foi considerado como um exemplo de fidelidade ao estado de direito, consagrado na nova Constituição. Mas a pretensa aplicabilidade universal do estado de direito chocou-se com as circunstâncias particulares de sua aplicação. As propriedades que haviam sido adquiridas sob as leis do apartheid, que sancionavam o roubo, a desapropriação e a discriminação estariam legitimamente protegidas no novo regime? Asmal defendeu uma interpretação da nova Constituição que levasse essa história em consideração.

> Devemos ter em mente que a propriedade, no sentido estrito de um direito legítimo e estabelecido, é muito diferente dos pertences saqueados por muta gente durante o apartheid. O direito à propriedade agora tem lugar na Constituição definitiva. Mas tendo compreendido propriamente que as noções de retificação e reparação, e não de estase, estão no cerne do novo e legítimo conceito de propriedade. (Asmal; Asmal; Roberts, 1997, p. 141)

As recomendações finais da CVR nessa questão não seguiram o raciocínio de Asmal. Ao invés disso, definiram o problema e a solução em

termos individuais e mantiveram a organização capitalista da sociedade. A CVR convocou a comunidade empresarial e os governos regionais a trabalhar com a Comissão da Terra para

> fazer uma auditoria de todas as terras não utilizadas e subutilizadas, com a intenção de disponibilizá-las para pessoas sem terra. Terras apropriadas ou expropriadas antes de 1994 deveriam ser igualmente consideradas no processo de auditoria, tendo em vista uma compensação àqueles que perderam suas terras. (TRC Report, v. 5, p. 319)

Mas a Comissão de Terras (estabelecida nos anos 1990) não apenas trabalhou com a noção de propriedade privada como meio de confirmar a titularidade (quando a propriedade comunal havia frequentemente sido a regra entre grupos locais), como foi massivamente subfinanciada. O chefe da comissão queixou-se de que "somos a Cinderela das comissões (...) Se o governo me negar os 20 milhões de *rands* de que preciso para fazer meu trabalho (...) então não está levando a restituição [de terras] a sério" (Johnson, 2003, p. 290). O resultado foi, como Mahmood Mamdani coloca sucintamente: "Onde os direitos de propriedade entraram em conflito, como no caso de colonos brancos e nativos negros, os primeiros receberam proteção constitucional e os últimos nada mais do que um reconhecimento formal na lei" (2016, p. 339). Nenhuma quantidade de perdão poderia retificar essa injustiça continuada.

A CVR reconheceu o imperativo da redistribuição: "Será impossível criar uma cultura de direitos humanos significativa sem que seja dada uma alta prioridade para a justiça econômica por parte dos setores público e privado" (TRC Report, v. 5, p. 308). Mas a redistribuição poderia apenas vir de ações voluntárias. Os meios de alcançar "uma cultura significativa de direitos humanos" acabou sendo uma questão de responsabilidade individual nos níveis moral e material: "Cabe a cada indivíduo responder comprometendo-se com meios concretos de aliviar o fardo dos oprimidos e capacitar os pobres a desempenharem seu papel de direito como cidadãos da África do Sul" (p. 349). Aqui a questão não é assegurar igualdade econômica, mas "aliviar o fardo" e "capacitar os pobres" como cidadãos – ou seja, aceitar o fato de que os pobres estão "sempre conosco", mesmo quando alcançaram emancipação política formal –, a conceitualização neoliberal perfeita. Esse estado de coisas levou um crítico a comentar que "Reconciliação foi o cavalo de Tróia usado para contrabandear aspectos desagradáveis do passado (...) para a ordem política

presente, transformando compromisso político em princípios morais transcendentes" (Wilson, 2001, p. 97).

Aqui pode ser útil lembrar da crítica de Karl Marx à igualdade política formal, baseada em um individualismo abstrato, que seria ao mesmo tempo a recusa e a reprodução da desigualdade social.

> O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar [tais elementos] como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional (...). Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (Marx, 2010, p. 39-40)

Na África do Sul, podemos ver isso concretamente: a extensão para a maioria negra dos direitos políticos manteve em vigor ("pressupôs") desigualdades sociais e econômicas de longa data. E raça, como Wilson argumenta, também foi considerado não um problema estrutural, mas uma questão de atitude individual. Violência, afirma, não foi definido como

> o produto das estruturas do Estado e da desigualdade social, mas de 'intolerância política.' O *Relatório* também recorreu ao 'racismo' como uma categoria explicativa, mas o racismo não foi conceitualizado em seus componentes institucionais e experienciais, mas, ao invés disso, como um conjunto de valores e sentimentos mantidos por indivíduos. (2001, p. 93)

METÁFORAS DA PONTE

O perdão foi oferecido como instrumento de redenção, o caminho para equalizar o terreno sobre o qual o compromisso e a reconciliação seriam alcançados. Referiu-se frequentemente a ele como a criação das condições para estabelecer uma "ponte" para o futuro. "O perdão declara a fé no futuro de um relacionamento e na capacidade do infrator de se-

guir um novo começo numa via que será diferente daquela que causou o mal" (Tutu, 1999, p. 265). A ponte do perdão seria, no presente, o edifício que permitiria a existência de um futuro novo e melhor. Foi o instrumento de reconciliação do Estado, os meios de realizar e performar o julgamento da história.

A metáfora de ponte da CVR descreveu uma rota de mão única, como uma visão linear da história em si, do passado (o Estado do apartheid) a um futuro (uma nova nação sul-africana). Uma vez cruzada, aqueles que a tivessem atravessado chegariam à terra prometida. Asmal havia falado com entusiasmo de uma "heterotopia" de "múltiplos idealismos" (Asmal; Asmal; Roberts, 1997, p. 214), forjada por diversas narrativas, que não fosse "uma nova pátria" de "nacionalismo homogêneo e sufocante" (p. 9). Tutu citou Jesus: "'E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim' (...) Não há mais judeu ou grego, macho ou fêmea, escravo ou liberto – ao invés de separação, de divisão, todas as distinções constituirão uma rica diversidade a ser celebrada pelo bem da unidade que as releva" (1999, p. 265). Uma nação não racialista e colorida estaria aguardando esses cansados viajantes do tempo. Mas a ponte, o edifício da salvação, ainda não havia sido terminada; estava em construção.

O relatório da CVR descreveu a sua tarefa como a de estabelecer os pilares que seriam parte de um "processo de construção de uma ponte" (TRC Report, v. 1, p. 134). Dullah Omar, o ministro da Justiça no governo interino, descreveu a legislação que criou a CVR, a Lei de Promoção de Unidade Nacional e Reconciliação, de 1995, como

> Um caminho, um trampolim, *na direção da ponte histórica* de que fala a Constituição, por meio da qual nossa sociedade possa deixar para trás o passado de uma sociedade profundamente dividida, caracterizada por lutas, conflitos, sofrimentos e injustiças incalculáveis, e comece a jornada em direção a um futuro fundado no reconhecimento dos direitos humanos, da democracia e da coexistência pacífica, e desenvolvimento de oportunidades para todos os sul-africanos, independentemente de sua cor, raça, classe, crença ou sexo. (p. 48)

Anistia – o perdão de ações individuais criminosas em casos individuais – era, nas palavras do juiz que citei anteriormente (que conduziu o processo contra as alegações da família do ativista do CNA assassinado Steven Biko de que era injustificado e inconstitucional), o mecanismo pelo qual seria construída a "ponte histórica" para a democracia.

De fato, a ponte era a personificação concreta da história, uma história cuja direção era necessariamente emancipatória, embora requeresse ação humana (a construção que estava ocorrendo nesse momento) para sua realização. Essa ideia de história havia informado os movimentos de libertação não apenas na África do Sul, mas em todos os lugares do mundo. Inspirou líderes e seus seguidores a sonhar com e agir para alcançar um mundo melhor. Na África do Sul, a ponte permitiu que a CVR assumisse que a nação idealizada que havia imaginado viria como resultado de seus esforços; porém, ela também minimizou a fraqueza do perdão como material de construção da ponte. Na metáfora da ponte unidirecional, o futuro estava de alguma maneira garantido pela História; as dificuldades atuais seriam resolvidas no longo prazo, quando o trabalho de construção estivesse completo. A plena implementação do julgamento da história podia ser adiada no momento, à luz das realidades políticas do acordo negociado, mas eventualmente prevaleceria. Afinal de contas, o apartheid havia acabado, uma nova democracia estava tomando forma. Essa história era sobre a diferença entre passado, presente e futuro.

Contudo, essa noção de história pressupõe uma separação mais rápida entre as instâncias temporais do que realmente acontece. E subestima não apenas a persistência do passado no presente e no futuro, mas também os efeitos duradouros do compromisso político e das estruturas que o sustentam. A experiência da CVR e o impacto de alguma de suas ações me parecem exigir uma metáfora distinta da ponte como operação da história. A que tenho em mente vem de Michel de Certeau:

> Há por toda parte a ambiguidade da ponte, que ora solda ora contrasta insularidades. Distingue-as e as ameaça. Livra do fechamento e destrói a autonomia. (...) Transgressão do limite, desobediência à lei do lugar, representa a partida, a lesão de um estado, a ambição de um poder conquistador, ou a fuga de um exílio, de qualquer maneira a "traição" de uma ordem. Mas ao mesmo tempo ergue um alhures que extravia, deixa ou faz ressurgir, fora das fronteiras, a estranheza que era controlada no interior, da objetividade (ou seja, expressão e representação) à alteridade que se escondia do lado de cá dos limites, de sorte que cruzando a ponte para lá e para cá e voltando ao recinto fechado, o viajante aí encontra agora o outro lugar que tinha a princípio procurado partindo e fugindo depois voltando. No interior das fronteiras já está o estrangeiro, exotismo ou *sabbat* da memória, inquietante familiaridade. Tudo ocorre como se

> a própria delimitação fosse a ponte que abre o dentro para seu outro. (1998, p. 214-5)

A ponte, nessa descrição, não é unidirecional; os viajantes a atravessam numa e noutra direção. Permite a "traição de uma ordem" pela readmissão de exilados e estrangeiros, abrindo "o dentro para o seu outro". O interior é profundamente alterado por essa abertura, mas, ao mesmo tempo, elementos de sua existência prévia permanecem intactos. A "estranheza" do outro permanece, mesmo em sua representação. Nesse feito de engenharia há estabilidade e instabilidade. A linearidade singular do progresso histórico é confundida pelo fato de que esses *insiders* e *outsiders* viveram histórias muito diferentes, que entram em conflito e se recombinam (nem sempre harmoniosamente, ou com a mesma temporalidade) em relação umas às outras, conforme a ponte é repetidamente atravessada.

Penso que a noção de Certeau de uma ponte que é um lugar de movimento nas duas direções é uma melhor caracterização da história – e daquilo com o que a CVR estava envolvida – do que a noção linear que defendiam e que imaginava um caminho de mão única para um futuro melhor. A confusão e a desordem das deliberações da Comissão, que Sitze chamou de suas "demandas epistêmicas incomensuráveis", resultou de terem aberto o interior, o Estado-nação da minoria supremacista branca, para seus outros da maioria negra, trazendo esses "exilados", aquele "elemento de estranheza", de volta ao grupo. Até os dias de hoje, sua "inquietante" presença carrega com eles sua "estranheza", mesmo que sejam agora considerados "do lado de cá", no sentido de serem admitidos "dentro das fronteiras" que os havia outrora excluído. Aqueles trazidos de volta do exílio não perderam inteiramente sua "estranheza", e elementos do passado (estruturas de inequidade baseadas na raça, na racialização da classe) retêm sua "inquietante familiaridade".

Com os limites práticos impostos à CVR, foi impossível estabelecer a clara distinção entre passado e presente como um caminho para o futuro. Mas, mesmo assim, a distinção operou de duas maneiras contrárias. Deu à insistência da CVR no perdão um forte peso moral (como uma ponte necessária para o futuro) e, ao mesmo tempo, minou a atenção às duradouras consequências dos compromissos políticos e econômicos que estavam sendo efetuados (e que a CVR não tinha capacidade para controlar). O fim do apartheid de fato sinalizou um evento histórico; como em Nuremberg, os crimes contra a humanidade foram atribuídos a um regime perverso, agora declarado passado. Mas um julgamento

da história (uma análise das raízes estruturais do mal e da importância das disputas de poder e do papel dos protagonistas nessas disputas), em sua total extensão, não foi realizado; na realidade, foi indefinidamente adiado.

CAPÍTULO 3: CONVOCANDO A HISTÓRIA A PRESTAR CONTAS: O MOVIMENTO DE REPARAÇÕES PELA ESCRAVIDÃO NOS ESTADOS UNIDOS

> Ela [a social-democracia] teve comprazer em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força. Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados.
>
> Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*, tese XII

Há uma longa história – que antecede em muito a Guerra Civil – da reivindicação por reparações pela escravidão e o tráfico de escravizados nos Estados Unidos e em outros lugares.[35] Por vezes, essa demanda assumiu a forma de uma requisição detalhada de pagamento de uma obrigação vencida, como no caso de um intercâmbio em 1865, entre um proprietário de uma *plantation* e seu recém-liberto escravizado. Respondendo a uma indagação do ex-dono a respeito de seu interesse em voltar ao trabalho, Jourdon Anderson escreveu pedindo um sinal de boa fé:

> Concluímos que devemos testar sua sinceridade pedindo-lhe que nos envie o salário pelo tempo em que o servimos. Isso nos fará esquecer e perdoar velhas contas e confiar em sua justiça e amizade no futuro. Servi-o fielmente por 32 anos e Mandy por 20. A US$ 25,00 por mês para mim e US$ 2,00 por semana para Mandy, nossos ganhos chegariam a US$ 11.680,00. Acrescente a isso os juros pelo tempo em que nossos salários ficaram retidos e deduza o que pagou por nossas roupas e três consultas médicas para mim e uma extração de dente para Mandy e o saldo mostrará o que temos direito por justiça. (Araujo, 2017, p. 91)

35. A melhor história dessas reivindicações está em Araujo (2017).

Anderson, que estava morando em Ohio, enviou a carta ao *New York Daily Tribune*, evidenciando assim a intenção irônica de seu texto. Havia mais em jogo do que o pagamento monetário; tratava-se de uma tentativa de expor publicamente a cegueira continuada de um ex-senhor de escravos às injustiças que havia cometido. Foi um meio de demandar contas à própria instituição da escravidão.

Penso que o movimento por reparações gira em torno de exigir prestação de contas num sentido amplo – de um registro do que é devido, mas também de ser imputável, responsabilizado. Mesmo quando representado em termos monetários, não se trata apenas de compensação financeira; em última análise, o que está em jogo é a responsabilização histórica – um julgamento da história. A necessidade de um acerto de contas histórico é enorme num país que negligenciou, desde sua criação, o papel da escravidão. Um crescente número de historiadores mostrou que o cultivo de algodão e o trabalho escravo que o sustentou foram a chave para a Revolução Industrial, a criação de instituições financeiras, as técnicas de gerenciamento e os mercados globais – que permitiram a ascensão do capitalismo estadunidense e sua ascendência econômica internacional. Sven Beckert e Seth Rockman afirmam que "A escravidão estadunidense está necessariamente impressa no DNA do capitalismo estadunidense" (2016, p. 3). Ta-Nehisi Coates, cujo artigo de 2014, publicado no *Atlantic* contribuiu a reabrir as discussões sobre reparações, acrescenta que o "racismo permanece, como tem sido desde 1776, no coração da vida política desse país" (2017, p. 347). Os movimentos de reparações defendem que chegou o momento de levar esses fatos em consideração.

Mas como contabilizar injustiças tão destrutivas, práticas que hoje são condenadas como "crimes contra a humanidade", e que causaram danos duradouros àqueles a elas submetidos, bem como a seus descendentes? Citando um abolicionista britânico que escreveu em 1787, Stephen Best e Saidiya Hartman observam que

> em sua opinião, a justiça está além do escopo da lei e a reparação é necessariamente inadequada (...). Como compensar séculos de violência que têm como consequência a impossibilidade de restaurar uma existência anterior, de devolver o que foi retirado ou reparar o que foi quebrado? (2005, p. 1-2)

A impossibilidade de reparo também foi evidentemente uma questão em Nuremberg e para a Comissão de Verdade e Reconciliação Sul-africana, mas nessas instâncias o mal que estava sendo tratado foi

considerado como pertencente ao passado. Formas de compensação financeira foram eventualmente oferecidas a vítimas do Holocausto e do apartheid; a intenção era proporcionar um conclusão histórica para um dano irreparável.[36] Os movimentos de reparações pela escravidão são diferentes; neles não se trata de conclusão, nem de vítimas. A lógica jurídica de um Estado benevolente assumindo a causa das vítimas de um passado maligno não opera nas reivindicações desses movimentos. Por um lado, o mal não está no passado; por outro, a conclusão, para uma população minoritária dentro de uma nação, não pode assumir facilmente a forma de um novo Estado soberano – embora tenha havido apelos recorrentes, no interior de alguns movimentos pela emancipação de afro-estadunidenses, por uma nação negra separada. Além disso, os escravizados e seus descendentes são representados como agentes (ainda que explorados e oprimidos) reivindicando o que lhes é devido, na forma não de uma benevolência estatal, mas de uma responsabilização nacional por um mal persistente que incumbe a eles descrever. Declaram que o legado contínuo da escravidão é o racismo, que ainda perdura no próprio cerne da democracia estadunidense; é essa a história que deve ser levada em conta.

O historiador Aaron Carico afirma que a Guerra Civil não fechou os livros na questão da escravidão. "A liberdade ocasionada pela abolição não significou uma conta a ser marcada como 'quitada' pelo Estado ao ex-escravizado em 1865 e muito menos significou uma conta com séculos de atraso (tão atrasada que jamais poderia esperar ser paga)" (2016, p. 24-5). Os defensores do movimento de reparações observam que nas décadas subsequentes, as medidas legislativas e judiciais não chegaram nem perto de quitar a dívida. O Estado-nação foi incapaz de compensar os oprimidos pelo sistema; o modelo jurídico falhou em fazer justiça àqueles que a mereciam. No que segue, argumentarei que os movimentos de reparações, mesmo exigindo alguma forma de restituição financeira, reconhecem que a integridade da dívida "jamais poderia esperar ser paga". A questão consiste em chamar a atenção (e, às vezes, financiamento) para um problema que permanece presente, mas também responsabilizar a nação na forma de uma reescrita da história – não uma história

---

36. A Alemanha iniciou, em 1952, o pagamento de compensação financeira para as vítimas do Holocausto. A CVR recomendou o pagamento de US$ 360 milhões para as 19 mil vítimas que testemunharam na Comissão. Apenas em 2003 um pagamento de parcela única de aproximadamente US$ 3.900,00 foi oferecido pelo governo de Thabo Mbeki, para o desgosto das vítimas, que o consideraram insuficiente e tardio. Ginger Thompson, "South Africa to Pay $3900 to Each Family of Apartheid Victims". *The New York Times*, 16 abr. 2003.

linear de progresso gradual, mas um registro de uma luta contínua e não encerrada para alcançar a justiça. David Scott chama isso de "uma história moral e reparatória", "uma história da alegação fundamental de que as injustiças não reparadas *ainda permanecem* hoje como injustiças, que não desaparecem com a mera passagem do tempo" (Scott, 2017, p. X). Essa forma de história é mais explicitamente política que aquela usualmente praticada por historiadores profissionais:

> A política de reparação (...) é uma *exigência* não por igualdade ou imparcialidade. É uma exigência que inclui o reconhecimento de que a injustiça *imperdoável* de gerações de escravidão deu origem a uma dívida racial permanente que, embora não possa *jamais* ser completamente cobrada, precisa necessariamente ser honrada *antes* que qualquer futuro comum de liberdade possa começar. (Scott, 2018, p. X)

O apelo por reparações, diferentemente da imposição de retribuição, ou o apelo por um perdão redentor, não assume que o passado é passado. Coates o expressa claramente: "os pecados da escravidão não terminam com a escravidão. Ao contrário, a escravidão foi apenas o crime inicial em uma longa tradição de crimes, inclusive de pilhagem, que pode ser traçada até os dias atuais" (2017, p. 158). É o reconhecimento dessa história que torna "insustentável" a narrativa progressista da história da democracia estadunidense, pondo em seu lugar uma história mais complexa e desigual na qual tempo e espaço possuem valências múltiplas e na qual a dívida constitui uma figura central. Dívida não como uma obrigação monetária (embora, evidentemente, também o seja), mas um excesso, algo mais próximo a um sentido bíblico da palavra: um tipo de ofensa que requer uma expiação – um pecado. Isso ressoa com o uso alemão no qual a palavra *schuld* denota ao mesmo tempo dívida e culpa.

DÍVIDA

A escravidão de afro-estadunidenses efetivamente foi encerrada nos Estados Unidos em 1863, terceiro ano da Guerra Civil; a Proclamação de Emancipação de Lincoln decretou os escravizados livres em diversos estados confederados e convidou aqueles que estavam em condições a unir-se aos exércitos do Norte. A escravidão continuou, contudo, em diversas partes dos Estados Unidos, incluindo todos os estados escravistas. No final da guerra, em 1865, a escravidão foi abolida em todo o território nacional, com a aprovação da 13ª Emenda Constitucional. Esta

foi acompanhada de outras duas "emendas de reconstrução": a 14ª, em 1868, garantindo cidadania e estipulando proteção igualitária da lei a qualquer pessoa "nascida ou naturalizada nos Estados Unidos"; e a 15ª, de 1870, proibindo a discriminação com base em "raça, cor, ou condição prévia de servidão".[37] No entanto, essas resoluções formais, embora declarassem ilegal a instituição da escravidão e a discriminação baseada em raça, não significaram o fim da opressão aos negros estadunidenses. Sendo uma minoria na população do país, seu destino foi submetido a outras considerações, especialmente a reconciliação das forças opostas na guerra. A visão de uma nação reunificada não incluía pessoas negras como cidadãos originários; com efeito, entre os proponentes da emancipação, muitos – inclusive Lincoln – achavam que deveria ser oferecido aos homens e mulheres negros seu próprio Estado, ou enviá-los "de volta" para a África. (Esse tema de uma nação negra separada ecoa ao longo do século nas projeções de nacionalistas negros, que consideram a homogeneidade como o traço definidor das nações e, portanto, reivindicavam para si uma nação soberana, da qual não pudessem ser excluídos. Essa não é a posição defendida pelos movimentos de reparações; estes consideram como sua tarefa expor e minar a supremacia branca no coração da democracia estadunidense). Após a Guerra Civil, a legislação local e nacional contemplou em primeiro lugar as necessidades dos brancos sulistas; os proprietários de escravizados eram os que haviam perdido o capital humano sobre o qual sua riqueza havia sido construída. Os males associados à escravidão não terminaram, mas continuaram sob novas formas, sendo a dívida o principal deles.

Após o período da Reconstrução, que abriu uma breve janela de oportunidades para algumas mulheres e homens libertos participarem do governo, a reação se instalou. W. E. B. Du Bois, Eric Foner e outros detalharam as extraordinárias realizações da Reconstrução, a euforia do pós-guerra e pós-escravidão na qual igrejas e escolas negras floresceram. Em nada menos que 12 estados, coalizões de candidatos brancos e negros produziram legislaturas estatais birraciais.[38] Mas mesmo enquanto esses acontecimentos se desenrolavam, a reação foi forte e dura. Ao nível oficial, as conquistas foram revertidas quando Andrew Johnson sucedeu a presidência, após o assassinato de Lincoln. Ele revogou a ordem do ge-

---

37. Disponível em: <https://www.senate.gov/legislative/landmark_legislation.htm>. Acesso em: 20 dez. 2023.

38. No início de 1867, nenhum afro-estadunidense no Sul ocupava um cargo político, mas em três ou quatro anos, aproximadamente 15% dos detentores de mandato no Sul eram negros. Sobre a história da Reconstrução, ver Du Bois (1998) e Foner (2014).

neral Sherman de distribuir entre os ex-escravizados terras confiscadas aos confederados (400 mil acres a 40 mil ex-escravizados – o que deu origem à expectativa de que os trabalhadores recém-libertos receberiam "40 acres e uma mula") e, ao invés disso, concedeu a terra aos soldados que haviam servido a causa confederada. Ex-proprietários de escravizados foram compensados por suas perdas, com pouca atenção à situação econômica dos agora recém-libertos. A Lei de Falências de 1867 permitiu aos proprietários manterem suas terras a despeito de sua insolvência financeira. E as leis de penhor de safras estabeleceram termos de contrato que favoreciam os plantadores e lhes permitiam tomar empréstimos para colheitas antecipadas – a dívida contraída a ser paga pela exploração do trabalho dos homens e mulheres agora "livres". Diversos estados sulistas aprovaram leis restringindo o voto; esse foi também o período da fundação da *Ku Klux Klan* e de violentos ataques às vidas e propriedades da população afro-estadunidense. Por volta do final dos anos 1870, o que fora conhecido como a Reconstrução Radical havia terminado; e nos anos 1890, os estados sulistas decretaram as leis "Jim Crow" na forma de impostos eleitorais e testes de alfabetização e caráter; os requisitos de propriedade foram suplementados por formas extralegais de intimidação para subjugar estadunidenses negros – sendo a violência do linchamento a principal delas.

É possível que o mais danoso em uma perspectiva de longo prazo foi a transformação dos ex-escravizados em devedores, geralmente como arrendatários ou meeiros e como clientes forçados a comprar a crédito em estabelecimentos locais. (Em alguns desses estabelecimentos, como mostra Carico, afro-estadunidenses eram coagidos a abrir contas sob a mira de uma arma!) (2016, p. 1). Desse modo, aqueles uma vez escravizados ficaram novamente presos – dessa vez por meio de relações financeiras das quais não podiam escapar e que garantiam uma medida de compensação econômica a seus ex-proprietários. Carico teorizou brilhantemente sobre esse endividamento, que chama de "uma metamorfose da forma-valor do escravizado" (2016, p. 4).

> Embora tecnicamente o valor de troca não estivesse mais gravado na carne negra como uma forma de mercadoria, esse valor foi novamente aderido a vários desses corpos na tinta vermelha dos livros contábeis dos comerciantes – como uma espécie de fantasma conjurado pela lei e pelo capital, assombrando constantemente os libertos e forçando-os ao trabalho. (p. 6)

O sonho estadunidense de riqueza acumulada e prosperidade geracional não podia ser compartilhado por esses meeiros negros e arrendatários negros. Conforme Carico:

> Suas vidas e as de suas famílias haveriam de ser traçadas não como uma linha, como uma flecha, mas como um círculo, uma célula. Seus horizontes de expectativa teriam a amplitude de um campo de algodão e a duração do período de cultivo, cercados pelos ciclos anuais de concessão de crédito e contabilização das dívidas, e de nunca ter essa aritmética somada a outro futuro. Aqui o atoleiro de dívidas torna-se a inércia da história (...) e a estagnação passa a ser delineada como negritude. Ser ou ficar atolado em pobreza e dívida é ser ou tornar-se negro (...) Dívida, pobreza, estagnação – nos Estados Unidos, essas têm sido as características de uma economia política que formula a raça. (2016, p. 23-4)

As conclusões de Carico mostram que nunca houve um encerramento da perversidade da escravidão. "Em questão de historiografia", afirma, "1865 marca um encobrimento ideológico que erroneamente chama-se de tempo de morte da escravidão" (2016, p. 11). Da perspectiva daqueles que reivindicam reparações, o tempo da morte da escravidão ainda não chegou; são fantasmas (os zumbis?) que assombram toda a história subsequente dos Estados Unidos.

O endividamento não foi aliviado pela legislação progressista das eras posteriores. Mesmo quando alguma reforma era realizada, "dívida, pobreza, estagnação" continuaram a marcar a maioria das vidas dos afro-estadunidenses. Não quero negar a importância de reformas que tornaram as estruturas legais mais suscetíveis a reivindicações contra o racismo e, portanto, alcançaram em alguma medida uma mudança institucional, algumas delas permanentes. Mas a história das vidas negras nos Estados Unidos é a de um progresso seguido de reação. Nessa história, persiste a precariedade econômica da maioria dos afro-estadunidenses, efeito do racismo duradouro.

A promessa igualitária da Reconstrução foi abandonada por volta do final do século XIX. No XX, as medidas do *New Deal*, voltadas ao empobrecido "um terço da nação", efetivamente excluíram as pessoas negras. Para assegurar o apoio dos senadores sulistas ao seguro da previdência social de Franklin Delano Roosevelt (para velhos e desempregados), agricultores e trabalhadoras domésticas – trabalhos nos quais predomi-

navam os afro-estadunidenses – não foram cobertos. [39] A lista continua. O Projeto de Lei G.I. de 1944, que apoiava os veteranos que voltaram da Segunda Guerra Mundial em áreas como educação e moradia, era aparentemente igualitário em relação à cor, mas não lidou com, nem buscou corrigir as políticas discriminatórias de longa data das instituições educacionais, bancos e corretores de imóveis. Do mesmo modo, iniciativas de moradia apoiadas pelo governo, que permitiram a diversos estadunidenses acesso à casa própria e, portanto, uma ascensão à classe média, adotaram práticas discriminatórias.[40]

Em *Brown vs. Board of Education*, de 1954, a Suprema Corte declarou que a segregação em escolas púbicas era uma violação das cláusulas de proteção equitativas da 14ª Emenda, anulando, assim, a decisão anterior em *Plessy vs. Ferguson* (1896), que havia permitido acomodações do tipo "separados mas iguais" sob a mesma emenda.[41] O juiz da Suprema Corte Robert Jackson (o mesmo que havia atuado como procurador-chefe no Tribunal de Nuremberg, sustentando que a soberania do Estado impedia a intervenção internacional no tratamento doméstico das minorias) havia demonstrado preocupação, em uma nota privada, com a impacto da decisão no "costume social" e nos

> medos, orgulhos e preconceitos que essa Corte não pode erradicar e que mesmo no Norte são latentes e ocasionalmente se inflamam quando a proporção entre a população

39. De fato, após a aprovação da lei, em 1935, 65% dos afro-estadunidenses em todo o país e 70% a 80% no Sul do país não se qualificavam para receber apoio, levando um representante do NAACP a descrever essa nova rede de segurança estadunidense como "uma peneira com buracos grandes o suficiente para que a maioria dos negros passassem" (Coates, 2017, p. 186).

40. Em Chicago, por exemplo, a Autoridade Federal para Habitação (AFH) endossou abertamente moradias segregadas, levando um comentador a observar que "a FHA adotou uma política racial que poderia perfeitamente ter sido exigida pelas leis de Nuremberg" (Coates, 2017, p. 169). A área de moradia ofereceu um exemplo particularmente marcante de exclusão social: das agências de empréstimos apoiadas pelo governo (que aderiram aos convênios restritivos para vendas e aluguéis), à fiscalização local que protegeu o privilégio branco, os mercados imobiliários mantiveram não apenas a segregação geográfica, mas tudo o que a acompanhava, incluindo escolas segregadas.

41. "Brown v. Board of Education Ruling". *History.com*, 27 out. 2009. Disponível em: <www.history.com/topics/black-history/brown-v-board-of-education-of -topeka>. Acesso em: 20 dez. 2023. Na esteira de *Brown*, as escolas do Sul foram integradas, ainda que muitos pais brancos tenham matriculado seus filhos em escolas privadas (na maioria, cristãs). Professores e diretores negros foram com frequência rebaixados ou simplesmente perderam seus empregos, uma vez que foi dada prioridade a professores brancos nas escolas recém-integradas.

> negra e a branca ultrapassa um ponto em que essa última se sente vaga e talvez irracionalmente insegura.[42]

Jacskon insistiu que incumbia ao Congresso e não à Suprema Corte fazer cumprir a lei e efetivar a reestruturação das escolas por ela exigida. Seu comentário de que "as constituições são mais fáceis de reformar do que costumes sociais e mesmo o Norte nunca conformou inteiramente suas práticas raciais a suas proposições" provou-se presciente (embora, no final, ele tivesse sido persuadido a acatar a opinião unânime da Corte).[43] A capacidade da lei (proveniente de legisladores ou dos tribunais) de promulgar a justiça em seu sentido moral era limitada. *Brown* desencadeou uma série de ações importantes para implementar o regramento, incluindo as enormes conquistas do movimento pelos direitos civis nos anos seguintes, mas ao mesmo tempo não resolveu – não o poderia – a questão da segregação geográfica, especialmente nas cidades, que mesmo após *Brown* mantiveram a segregação escolar. Como declarou Coates: "Por um século após a emancipação, uma semiescravidão assombrou o Sul. E meio de um século após *Brown vs. Board of Education*, as escolas na maior parte do país permaneceram segregadas" (2017, p. 334). Os resultados dessa segregação serviram para compor a pobreza e o endividamento nos quais grande parte da população negra se encontra ainda hoje.

A Lei dos Direitos Civis de 1964 e a Lei do Direito do Voto de 1965 são marcos importantes na história da legislação antidiscriminação nos Estados Unidos. Trouxeram o problema da discriminação ao centro da política estadunidense e proveram os meios para a aplicação em casos individuais e coletivos e as bases para a reparação legal nas áreas de moradia pública, emprego, educação e direitos de voto. Sua efetividade, porém, tem sido menos profunda do que previsto – o exemplo mais recente foi o impacto da decisão da Suprema Corte em 2013, que encerrou a supervisão federal dos estados que suprimem direitos de voto de eleitores, cujo efeito foi a liberação dessa prática nesses estados em 2016 e 2018.[44]

---

42. "Memorandum by Mr. Justice Jackson" (não publicado), p. 2. Ver: Ronald Collins, "Ask the author: Justice Robert Jackson's revealing thoughts and unpublished opinion in *Brown v. Board of Education*". SCOTUSblog, 15 dez. 2017. Disponível em: <www.scotusblog.com/2017/12/ask-author-justice-robert-jacksons-revealing-thoughts-unpublished-opinion-brown-v-board-education>. Acesso em 20 dez. 2023. Agradeço a Robert Post por essa referência.

43. "Memorandum by Mr. Justice Jackson", p. 1. Jackson sucumbiu à pressão por uma decisão unânime. Isso pode ter tido relação com os imperativos da Guerra Fria: a URSS estava utilizando a injustiça racial nos Estados Unidos como uma acusação contra a democracia capitalista.

44. A despeito da resistência obstinada daqueles (especialmente no Sul) que procuravam minar as leis sempre que podiam, ambas as leis abriram um período de grandes expectativas

A ação afirmativa foi um complemento à legislação antidiscriminação, mirando em particular a integração entre a mão-de-obra e a educação superior. Certamente teve algum grau de sucesso na educação superior, aumentando o número dos chamados estudantes e docentes "diversos", chamando a atenção para a importância da heterogeneidade em qualquer tarefa educacional – embora uma reação persistente a ela siga até hoje.[45] Junto à força de trabalho, os resultados foram mais variados. De fato, houve um cálculo cínico por parte do presidente Richard Nixon quando endossou o Plano Philadelphia em 1969 (que previa a alocação de empregos na indústria de construção, com base em raça). O sociólogo John David Skentny (1996) mostra que, entre outras coisas, Nixon buscou minar o eleitorado do Partido Democrata, com o objetivo de dividir os trabalhadores negros e brancos e colocar grupos pelos direitos civis contra o movimento trabalhista organizado: raça contra classe. Nisso – apenas um exemplo em uma longa história do funcionamento do capitalismo racial – foi, a longo prazo, bem-sucedido.

Se considerarmos o longo prazo, a desigualdade sistemática continua a caracterizar a distribuição da riqueza entre brancos e negros nos Estados Unidos. Um relatório recente do Centro para o Progresso Estadunidense, que propôs a formulação de políticas para lidar com a questão do aprofundamento da iniquidade entre famílias brancas e negras, observou que a divisão só aumentou desde a Grande Recessão de 2008-2009, quando hipotecas *subprime* atingiram desproporcionalmente proprietários negros e as comunidades negras perderam 53% de sua riqueza (Hanks; Solomon; Weller, 2018). A introdução do relatório resume os motivos:

> As famílias negras (...) têm muito menos acesso a planos de poupança com benefícios fiscais, em parte devido à longa história de discriminação no emprego e outras práticas discriminatórias. Uma história bem documentada da discriminação no mercado hipotecário mostra que os negros possuem uma probabilidade significativamente menor de

e mudanças significativas. Mais afro-estadunidenses votaram e foram eleitos, mesmo no Sul, onde a supervisão federal dos estados com longo histórico de supressão de eleitores levou a importantes reformas. Em reação, a manipulação racial de distritos eleitorais foi intensificada e os realinhamentos partidários (os democratas tornaram-se a face das políticas liberais, os republicanos a do conservadorismo branco) acentuaram as divisões políticas baseadas na raça.

45. Alguns críticos argumentam que quando a ação afirmativa é redefinida em termos de "diversidade", considera que a inclusão de negros (e outras minorias) não é tanto para o benefício deles – como uma forma de reparação ou compensação – mas para o benefício das maiorias brancas, que se tornarão mais receptivas a "outros", quando expostos a eles.

> serem proprietários de imóveis do que os brancos, o que significa que têm menos acesso às poupanças e benefícios fiscais decorrentes da propriedade de um imóvel. A discriminação e segregação persistentes no mercado de trabalho também forçam os negros a terem menos oportunidades de emprego e estas são menos vantajosas do que as oferecidas a seus colegas brancos. Assim, afro-estadunidenses têm menos acesso a empregos estáveis, bons salários e benefícios de aposentadoria no trabalho. (p. 3)

Não é surpreendente, portanto, que "afro-estadunidenses estejam sobrecarregados com dívidas mais custosas" (p. 19).

Os autores não levam em conta a questão do encarceramento em massa – mas o fato de os homens negros terem cinco vezes mais chance de serem presos que homens brancos significa menos acesso a empregos decentes e maior pobreza para suas famílias.[46] Embora o relatório do Centro para o Progresso Estadunidense tenha descoberto que famílias negras possuem uma probabilidade ligeiramente menor de dever dinheiro que as brancas, o "pagamento de suas dívidas (...) custou mais do que o dobro". O estudo conclui com um conjunto de recomendações para a "escolha de políticas sistemáticas e intencionais" ecoando propostas que temos ouvido há mais de um século. "Manter o *status quo*", concluem os autores, "equivale a esperar mais 200 anos antes que os afro-estadunidenses tenham o mesmo nível de riqueza que os brancos" (Hanks; Solomon; Weller, 2018, p. 34).

CONTAS

Citei esses exemplos porque o tema da dívida perpassa a longa história de reivindicações por reparações. Mas não se trata de uma dívida contraída por afro-estadunidenses; e sim da que lhes é devida. É a dívida perversa, na qual a nação incorreu por ter permitido que fossem escravizados. Se "dívida, pobreza, estagnação" (para usar os termos de Carico) vieram a caracterizar a condição dos descendentes de escravizados, não se trata de um fracasso de sua vontade ou agência, mas da consequência da escravidão e de seus resultados, afirmam aqueles que exigem repara-

---

46. Negros são 12% da população dos EUA e 33% da população carcerária. Um estudo de 2003 sobre os efeitos das condenações por crime em candidatos a empregos "mostrou que negros que disseram ter antecedentes criminais tiveram uma taxa de retorno de chamada de 5%, e negros que disseram que não tinham, uma taxa de 14%. Para brancos, as taxas foram 17% (...) e 34% (Pager, 2008). A citação aparece em seu obituário no *New York Times* (09 nov. 2018).

ção. Afro-estadunidenses são "vítimas contemporâneas da escravidão", sustenta Randall Robinson, cujo livro que defende reparações intitula-se *A dívida: o que os Estados Unidos devem aos negros* (2001, p. 107). A dívida, como aponta Carico, é uma outra forma de escravidão. Não opera mais sob a forma do roubo do salário, mas de um imposto sobre o chamado trabalho livre, que efetivamente anula a liberdade. O roubo continua sob nova forma.

Na visão de seus defensores, as reparações poderiam começar por cancelar o endividamento que mantém afro-estadunidenses atados a ciclos de pobreza; e, tão importante quanto isso, reconhecer a dívida contraída por uma nação que ainda precisa aceitar sua obrigação. A dupla jogada na noção de dívida (nosso endividamento é resultado de uma dívida moral e financeira que vocês nos devem) desloca o diagnóstico da "cultura de pobreza" (culpabilizar os afro-estadunidenses por sua pobreza e supostas disfunções familiares) para as estruturas que sustentaram a desigualdade racial. Como afirma Martha Biondi, "as reparações alteram a imagem discursiva dos afro-estadunidenses de vítimas para credores e revisa a narrativa dominante da história social, política e econômica dos Estados Unidos" (2003, p. 9). A demanda pela restituição de ganhos perdidos transforma os afro-estadunidenses em credores que estão exigindo o pagamento das contas; devolve-lhes a agência, não como vítimas, mas como pessoas corretamente cobrando o que lhes é devido. Ao mesmo tempo, as reivindicações por reparações, mesmo quando as somas são especificadas, deixam claro que a dívida nunca pode ser totalmente quitada. É impossível fechar os livros da escravidão e seu legado. Essa dívida é uma "dívida ruim", no sentido atribuído por Stefano Harney e Fred Moten. É uma "dívida que não pode ser paga, a dívida à distância, a dívida sem credor, a dívida negra (...) Dívida excessiva, incalculável (...) dívida como seu próprio princípio" (2013, p. 61). Embora no caso das reparações haja um credor – os herdeiros do legado da escravidão estadunidense.

Bem antes da emancipação, ex-escravizados reclamaram a seus proprietários o reembolso por salários não pagos; como no caso que citei no início desse capítulo, podiam, inclusive, chegar a especificar o valor do trabalho que lhes havia sido roubado, mas o dinheiro não podia compensar por outras perdas (membros da família, dignidade humana, a própria vida). O abolicionista negro David Walker, em 1829, insistiu que "as maiores riquezas de todo os Estados Unidos vieram de nosso san-

gue e lágrimas"[47]; uma geração mais tarde, em 1854, outro abolicionista negro, Martin Delany, reivindicou uma "indenização nacional (...) pelas injustiças inigualáveis, indisfarçáveis imposições e opressão absoluta que sofremos nas mãos desse povo estadunidense" (Araujo, 2017, p. 42, 52). Delany não especificou qual era o montante da indenização – não poderia, dadas as injustiças que enumerou. Após o fim da escravidão, grupos de brancos e negros organizaram-se para reivindicar pensões para os ex-escravizados, por vezes como uma medida prática (para assegurar apoio a mulheres e homens libertos de idade mais avançada), mas também como uma declaração de princípios (agora que a escravidão havia sido reconhecida como uma prática ilegal, aqueles que haviam sido sujeitos a ela tinham direito a alguma forma de restituição). Buscando descreditar a própria ideia de que pensões fossem legítimas, o governo federal apresentou acusações de fraude contra alguns dos organizadores dessas sociedades de luta por pensões, chegando inclusive a levar alguns deles para a prisão. Houve um processo infrutífero, em 1915, da parte de ex-escravizados que reivindicaram como compensação os impostos que os Estados Unidos haviam cobrado sobre o algodão. O tribunal recusou a reivindicação com base na imunidade soberana da nação; os juízes encaminharam os autores da ação a seus ex-proprietários para compensação (sugerindo que se tratava de relações individuais "contratuais" e não de um sistema de escravidão sancionado pelo Estado o que estava em questão) (Araujo, 2017, p. 104). Em todos esses esforços, predominou não o tema da vitimização, mas o do trabalho roubado. Como disse Sojourner Truth em 1868:

> Temos sido uma fonte de riqueza para essa república. Nosso trabalho abasteceu o país com algodão, até que vilarejos e cidades pontilharam o Norte empreendedor para sua fabricação (...). Sob o sol escaldante do Sul trabalhamos no canavial e no pântano de arroz, impelidos pelo impiedoso manejador do chicote, ganhando milhões de dólares. (p. 94)

Mas como reivindicar uma parcela desse milhões? Um século após Sojourner Truth, Martin Luther King apelou para "um programa governamental massivo de medidas compensatórias especiais" para o pagamento do "negro [que] teve, durante aqueles anos, roubado o salário de seu trabalho" (p. 142). Audley Moore em 1963 estabeleceu a conexão ge-

47. Em 1848 o panfleto de Walker foi republicado por Henry Highland Garnet com um uma convocação mais explícita aos escravizados para exigir salário ou fazer greve (com uso da violência, se necessário). Agradeço a Andrew Zimmerman por essa referência.

racional, reivindicando "compensação justa e equitativa pela perda de direitos de propriedade no trabalho de nossos antepassados, a quem nenhum tipo de pagamento de qualquer espécie jamais havia sido feito" (p. 140). O dramático manifesto de James Forman, "Manifesto negro" (1969), distribuído na Conferência Econômica Nacional dos Negros em 1969, incluiu uma longa lista de demandas às igrejas cristãs brancas e sinagogas judias por sua participação ativa na escravidão de estadunidenses negros. A compensação monetária exigida (US$ 15,00 pela cabeça de cada pessoa negra nos Estado Unidos – ele calculou que havia 30 milhões deles e portanto pediu US$ 500 milhões) constituiu uma reivindicação ao mesmo tempo moral e prática – US$ 15,00 por cabeça mal poderia começar a apagar a dívida. Randall Robinson reivindicou um "Plano Marshall virtual de recursos federais" para pagar "a dívida da sociedade branca para com as vítimas contemporâneas da escravidão" (2001, p. 107). "O valor do trabalho dos escravos foi para outros bolsos (...) Onde estava o dinheiro? Onde está o dinheiro? Há uma dívida aqui. Não conheço nenhum estatuto de limitações, seja legal ou moral que possa extingui-la" (p. 207). É uma dívida que nenhuma quantia poderia jamais quitar.

A dívida, nessas demandas por reparação, aparece como o negócio inacabado da escravidão, uma história do mal que persiste, a despeito dos gestos feitos para relegá-lo ao passado. Trata-se, além disso, de uma dívida coletiva, não individual. Embora seja expressa em termos financeiros e demandas de reconhecimento como tal, excede qualquer quantia que possa ser nomeada. David Scott observa-o sobre as "políticas de reparação" caribenhas. O que elas buscam, afirma,

> não é ajuda econômica (com suas tecnologias disciplinares e arrogância moral), não ajuda no sentido subserviente de um mendicante implorando por assistência, mas o que é *devido* (...) por nações de ex-traficantes e proprietários de escravos como uma questão de justiça ou compensação. (Scott, 2014, p. IX)

Embora tenha havido nos Estados Unidos litígios exigindo reparações, nenhum tribunal pode, em última instância, julgar o pecado. Dessa perspectiva, a ideia de que o DNA vai estabelecer os herdeiros legítimos dos salários devidos aos antigos escravizados consiste numa abordagem literal (e minimização) dos objetivos dos movimentos de reparações.[48]

---

48. Para uma discussão das maneiras pela qual o DNA foi utilizado para reforçar demandas de reparação, ver o capítulo 4 de Nelson (2016).

São aqueles sujeitos ao racismo, não apenas os descendentes de indivíduos que foram escravizados, que estão reivindicando compensação.

Nos anos 1960, momento de descolonização, outro tema foi adicionado a essas reivindicações de reparação – o da dívida que a nação tinha para com a África, tanto quanto com os afro-estadunidenses. Era uma maneira de estabelecer certa identidade nacional (ou transnacional), uma resposta da maioria negra à supremacia branca sobre a qual a nação estadunidense estava assentada. Quando Forman lançou seu manifesto, referiu-se aos negros estadunidenses como "povo colonizado no interior dos Estados Unidos, vitimizados pelo sistema mais cruel e racista do mundo". Isso lhe permitiu estabelecer uma conexão entre os movimentos antirracistas nos Estados Unidos e os movimentos de libertação africanos – eram equivalentes. Parte do dinheiro das reparações que reivindicou, disse, seriam direcionados a estabelecer cooperativas de negócios não apenas nos Estados Unidos, mas também na África, à qual ele se referia como "nossa terra mãe".

> Temos muito orgulho de nossa herança africana e percebemos concretamente que nossa luta não consiste apenas em fazer a revolução nos Estados Unidos, mas em proteger nossos irmãos e irmãs na África e ajudá-los a liberá-los do racismo, capitalismo e imperialismo, por todos os meios necessários, incluindo a luta armada.[49]

Randall Robinson também enfatizou a África em seu livro sobre reparações. Para ele, recuperar a África seria uma maneira de restaurar o orgulho afro-estadunidense. "Para voltarem a se sentir inteiros, os negros precisam conhecer a terra de seus antepassados, quando suas civilizações eram comprovadamente iguais a qualquer outra no mundo" (2001, p. 17). Precisavam conhecer essa história para tornarem-se seus agentes. Retomar a história e a cultura da África requeria coordenação com essas nações. Robinson citou a declaração de reparações de uma reunião da Organização da Unidade Africana em 1993, que apontava para "os danos causados à África e à diáspora pela escravidão, colonialismo e neocolonialismo" (p. 218-20). Os autores da declaração afirmaram estar "totalmente persuadidos de que os danos sofridos pelos povos africanos não

---

49. Forman também não descartou a luta armada nos Estados Unidos. Em seu manifesto, as demandas pacíficas por um banco de terras no Sul, editoras, redes de TV e centros de treinamento para negros, assim como uma Liga Negra Antidifamação, apareciam ao lado de declarações de guerra, na forma de apelos para a interrupção de cultos na igreja, protestos e outros meios não especificados de autodefesa e libertação nacional.

são uma teoria do passado, mas manifestam-se dolorosamente de Harare a Harlem e nas economias prejudicadas da África e do mundo negro, da Guiné à Guiana, da Somália ao Suriname". A declaração reivindica reparações e cita precedentes históricos – compensações da Alemanha aos judeus, dos EUA aos nipo-estadunidenses internados durante a Segunda Guerra Mundial – mas também reconhece os limites da reivindicação.

> Cientes do fato de que a compensação pela injustiça *não precisa necessariamente ser paga inteiramente em transferência de capital*, mas poderia incluir serviços para as vítimas ou outras formas de restituição e reajuste do relacionamento acordadas por ambas as partes;
>
> Enfatizando que uma admissão de culpa é um passo necessário para reverter essa situação;
>
> Enfaticamente convencidos de que o que importa não é a culpa, mas a responsabilidade dos estados cuja evolução econômica outrora dependeu do trabalho escravo e do colonialismo e cujos antepassados participaram seja da venda e compra de africanos, ou de sua posse, ou colonização;
>
> Convencidos de que a busca de reparações pelos povos africanos no continente e na diáspora será uma *experiência de aprendizado e autodescoberta e na união de experiências políticas e psicológicas*;
>
> Conclamamos a comunidade internacional a *reconhecer que há uma dívida moral única e inédita* devida aos povos africanos que ainda está por ser paga – a dívida de compensação aos africanos como o povo mais humilhado e explorado dos últimos quatro séculos da história moderna. (grifos meus)

Nessa declaração, como nos textos de Forman e Robinson, a reivindicação por reparação torna-se uma análise completa do lugar da escravidão na organização de um sistema mundial de detentores e não detentores, tendo o racismo em seu cerne. O racismo "não é uma teoria do passado", mas um desastre continuado, um fato da história presente. "Esse holocausto negro", insistiu Robinson, "segue produzindo *ad infinitum* suas vítimas, muito após o fim do estágio ativo do crime" (2001, p. 216). O sistema da escravidão pode ser confinado ao passado, mas não houve conclusão para os crimes que cometeu e desencadeou. O pagamento da dívida já deveria ter sido feito há muito tempo; aqueles a quem é devida, devem exigir à nação o pagamento das contas.

PERDA

Uma corrente de perda percorre essa literatura de reparações, e não se trata apenas de perda de valor do trabalho e dos requisitos materiais para uma boa vida. Às vezes é expressa como a perda da dignidade e humanidade, a perda de conexão com a rica cultura e história da África e a perda (existencial) de confiança na possibilidade de um futuro melhor. "Estava começando a compreender", conta Ta-Nehisi Coates, "que perder coisas também era parte da jornada" (2017, p. 288). Coates refere-se com essas palavras à sua jornada pessoal, mas assim como sua coleção de ensaios, *Estivemos oito anos no poder: uma tragédia estadunidense* (2017) deve ser considerada como um comentário sobre a longa história do povo negro nos Estados Unidos. Penso que o livro pode ser lido como uma alegoria: o despertar de Coates para a história de seu povo e seu lugar nessa trajetória, é a história não apenas dos afro-estadunidenses, mas dos próprios Estados Unidos – uma forma de "história moral e reparadora" de David Scott. Coates nos conta essa longa história, ao relatar sua própria conscientização sobre o poder, a extensão e a persistência da supremacia branca na democracia estadunidense. "A causa das reparações" constitui um capítulo central do livro, a culminação de sua jornada no curso de oito anos da presidência de Obama. Esse ensaio e os demais (um para cada ano desse período) nos oferecem um rico material para pensarmos sobre como as demandas por reparações abordam a experiência da perda, sobretudo a da fé na promessa moral associada ao julgamento da história. É reparadora em dois sentidos: primeiro, corrige o mito da democracia estadunidense com um relato que representa uma "outra" história; segundo, expõe os danos psíquicos, físicos e materiais sofridos por esses outros ao perderem repetidamente a promessa sustentada pelo mito.

O título do livro refere-se tanto aos anos da presidência de Obama, quanto ao período de Reconstrução pós-Guerra Civil. Foi tirado das palavras de um deputado da Carolina do Sul, Thomas Miller, que, em 1895, apelou à convenção constitucional do estado em prol do reconhecimento das realizações de homens e mulheres libertados ("estivemos oito anos no poder"), que ajudaram a construir o estado e a "colocá-lo na via da prosperidade" (Coates, 2017, p. XIII). O subtítulo do livro de Coates refere-se aos resultados infelizes de ambas as épocas; a história é de uma tragédia interminável, uma decepção recorrente, o luto de uma perda sem fim.

Perda é o incansável tema de Coates – promessa seguida de perda: a promessa fundacional da Declaração de Independência contraditada pela norma constitucional que contava um escravizado como 3/5 de um indivíduo (na determinação do número de representantes do estado no Congresso). A violenta negação da promessa da Reconstrução. A promessa do New Deal e do Projeto de Lei G.I. e a exclusão da maioria do povo negro dessas oportunidades. A promessa do *Brown vs. Board of Education*, seguida pelo assassinato de Emmett Till. Os fracassos da dessegregação no transporte escolar e nas moradias em várias cidades. As conquistas do movimento pelos direitos civis e a promessa das ações afirmativas enfraquecidas por uma decisão judicial após a outra. A recusa do Congresso, ano após ano, até para receber o projeto de lei do deputado John Conyers (H.R.40, assim nomeado em função de sua promessa não cumprida dos "40 acres e uma mula"), introduzido pela primeira vez em 1989 para *estudar* os efeitos da escravidão nos "afro-estadunidenses vivos".[50] Os assassinatos impunes de tantos homens negros. E então a eleição de Obama e a ingênua crença inicial de Coates de que

> agora parecia possível que a supremacia branca, o flagelo da história estadunidense, pudesse ser banida em meu tempo de vida. Naqueles dias, imaginei o racismo como um tumor que pudesse ser isolado e removido do corpo dos Estados Unidos, não como um sistema generalizado, nativo e essencial àquele corpo. (2017, p. 37)

Foi necessária a eleição de Donald Trump ("O primeiro presidente branco") para enfim desiludi-lo totalmente.

A própria emergência de Coates como escritor é um efeito da presidência de Obama: "as portas se abriram" para pessoas negras como ele (p. 43). Parecia possível – seu retrato de Michelle Obama ilustra esse desejo – que pessoas negras, a cultura negra, a história negra seriam daí por diante vistos como apenas outro galho da pluralista árvore estadunidense. "Parecia possível que nosso país tivesse de fato, finalmente, aprendido a nos amar" (p. 138). Se o presidente era negro, isso deveria significar que a diferença racial deixou de ser o princípio organizacional da identidade nacional. Mas a resistência contra Obama (narrada em "O medo de um presidente negro", capítulo 5), as reações raivosas de qual-

---

50. H.R.40, Lei da Comissão para o Estudo e o Desenvolvimento de Propostas de Reparação para Afro-estadunidenses, 115th Congress (2017-18). Disponível em: <https://www.congress.gov/bill/115th-congress/house-bill/40>. Acesso em: 20 dez. 2023.

quer sinal de sua identificação com outros afro-estadunidenses (como quando ele disse que o jovem assassinado Trayvon Martin podia ser seu filho), a necessidade de ele conter seus melhores instintos, despertaram Coates da ilusão do progresso linear: "Estava errado sobre a possibilidade de Barack Obama (...) Devo estar errado sobre várias outras coisas" (p. 68). E isso o fez partir à busca de compreender, dos livros de história – onde descobriu as profundas raízes do racismo estadunidense – aos campos de batalha da Guerra Civil, onde aprendeu que vive em um país "que nunca vai pedir desculpas pela escravidão, mas não vai parar de pedi-las pela Guerra Civil" (p. 80). As percepções de Coates não são novas para muitos historiadores dos Estados Unidos (de fato, são velhas notícias), mas sua descoberta – sua jornada pessoal, um sentido ingênuo de descoberta – é um poderoso apelo para o grande público aprender sua história com ele e compartilhar seu impacto emocional.

Para Coates as revelações são impressionantes, conforme relata sua própria desilusão – seu desejo repetido de acreditar no que ele chama de história estadunidense de progresso –, como uma assombração da história. "E agora as mentiras sobre a Guerra Civil e sobre esses anos pós-raciais começam a ressoar umas nas outras, e eu conseguia ver a *história, horrível e morta-viva, saindo do túmulo*" (p. 69, grifo meu). Não há possibilidade de fazer o luto dos horrores da escravidão, dos escravizados mortos, porque seguem vivendo como zumbis ou espíritos ancestrais nas almas de seus descendentes (todos os estadunidenses negros); seu tempo não passou. Esse não é um estado de coisas totalmente pessimista, como Sarah Juliet Lauro observa em seu trabalho sobre a "Dialética zumbi". Traçando a origem do mito dos zumbis às plantations haitianas, ela observa que o zumbi era "um escravizado trazido dos mortos para trabalhar, que se revolta contra seus proprietários" (Lauro, 2015, p. 4).[51] O zumbi significa ao mesmo tempo a morte social do escravizado ("biologicamente vivo, mas 'socialmente morto'") e seu potencial de vida para a rebelião (que pode trazer a liberdade última associada à morte de um mártir). O zumbi é a "imagem congelada de [esses] opostos irresolúveis" – morte em vida, vida na morte (p. 4). Podemos dizer que também para Coates, há algo ativo na história dos mortos-vivos que conduz à sua própria convicção de que ele precisa agir.[52]

---

51. Ver, especialmente, "Introduction: Zombie Dialectics—'Ki Sa Sa Ye?' (What Is That?)".

52. Aqui gostaria de discordar da rejeição de Adolph Reed aos argumentos de Coates, sugerindo que o racismo é "uma força intratável, transhistórica (...) [que] está além de intervenção estrutural". Em contraste, leio Coates não como uma "exortação à conversão individual e ao

Mas, para tanto, precisa fazer o luto de sua crença na promessa da democracia. "Via de regra", afirmou Freud "luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc." (2010, p. 171-2). Sofrer a perda da fé no triunfo inevitável do bem conduz Coates a uma nova descoberta: "foi a escravidão, antes de tudo, que permitiu a existência da democracia estadunidense" (2017, p. 109, 66). Não havia nada de "acidental" na "hipocrisia de uma nação fundada por proprietários de escravizados enaltecendo o evangelho da liberdade" (p. 64). Para Coates não há epílogo para essa perda do ideal da democracia estadunidense. Qualquer que seja sua forma – zumbis escravizados ou mentira da democracia desmascarada – o passado segue vivo. Na melhor das hipóteses, Coates experiencia aquela forma insuperável de luto que Freud chama de melancolia, uma incapacidade de abandonar o(s) objeto(s) perdido(s), uma identificação com ele(s) que afeta profundamente (e para Freud, negativamente) o sentido de identidade da pessoa.

Porém a melancolia de Coates, se for disso que se trata, possui uma resolução que vem na forma de uma demanda por reparações.

> Todos os fios nos quais eu vinha trabalhando (...) convergiram em "O caso por reparações": a crítica à política da respeitabilidade, a percepção de que se pode recusar a história, mas não escapar dela, a compreensão da longa sombra da Guerra Civil, a tentativa de descobrir minha própria voz e linguagem e, finalmente a profunda crença de que a supremacia branca era tão fundacional para esse país que não seria derrotada nem no meu tempo de vida, no dos meus filhos, nem talvez nunca. Não haveria finais felizes e, se houvesse, surgiriam do acaso, não de qualquer lógica predeterminada de moralidade humana. (2017, p. 159)

Em outras palavras, a inevitável marcha progressiva da história não oferece nem esperança, nem incentivo para a ação.

O que efetivamente oferece inspiração, contudo, são exemplos de desafios na história da vida de afro-estadunidenses – desafios do tipo que Coates associa a "atos repetidos de autocriação" de Malcolm X (2017, p. 104). "Se a liberdade em algum momento significou alguma coisa para mim pessoalmente", afirma sobre Malcolm e outros resistentes, "é esse

---

arrependimento como um programa", mas como um apelo à ação política coletiva – para o tipo de explosão da história convencional à qual Walter Benjamin convocou.

desafio" (p. 112). Talvez, também, exista um eco do desafio do zumbi, a figura rebelde que não aceita a escravidão sob nenhuma forma. A reivindicação por reparações implica a necessidade de desafio, de ação coletiva da parte dos afro-estadunidenses e seus aliados de exigir um reconhecimento há longo tempo devido do pecado da escravidão, de modo a enterrar de uma vez por todas o racismo do qual a escravidão foi ao mesmo tempo efeito e causa. A apresentação de Conyers da H.R.40, ano após ano, também pode ser vista como um ato de desafio no próprio corpo da nação que se recusa a reconhecer que está infectado pelo legado racista da escravidão.

Reparação, portanto, significa menos uma reivindicação literal de pagamento da dívida (embora para alguns certamente seja isso também) do que uma releitura desafiadora da história dos EUA. Uma releitura que estende para além da experiência negra a condenação do capitalismo predatório que fez da raça um instrumento primordial de seu domínio. Nesse registro, Coates afirma,

> Nunca vi contradição entre a reivindicação por reparações e a luta por salário-mínimo, ou pela aplicação legítima da lei e a assistência médica com pagamento único. Estão relacionadas – mas não podem substituir uma à outra. Vejo a luta contra o sexismo, o racismo, a pobreza, ou mesmo contra a guerra, em termos de sua união, não como sinônimos, mas em seu objetivo final – um mundo mais humano. (2017, p. 367)

Aqui, ele adere a um apelo precedente, de 1967, de Martin Luther King e seus companheiros pela adoção de um "orçamento para a liberdade", para "abolir o flagelo da pobreza" para brancos e negros em toda a nação. E ecoa o trabalho mais recente do reverendo William Barber, cujo movimento das "segundas-feiras morais" objetiva livrar a nação inteira da pobreza, da ganância, do militarismo e do racismo. O desvendamento do papel da raça na história econômica dos Estados Unidos implode histórias progressistas laudatórias e de longa duração como um mito. "Para estadunidenses, a parte mais difícil de pagar as reparações não seria o dispêndio do dinheiro. Seria o reconhecimento de que seu mito mais precioso não era real" (p. 159). Esse reconhecimento é uma forma de restituição e abre a possibilidade de recuperar a promessa perdida de justiça, a esperança messiânica do julgamento da história.

Neste ponto, a releitura da concepção freudiana de melancolia por David Eng e seus colaboradores é útil para a reflexão. Mais do que um

estado patológico (luto incompleto resultando em distorções do ego e da libido), os autores argumentam que "o contínuo engajamento [da melancolia] com a perda e seus despojos (...) gera lugares para a memória e a história, para a reescrita do passado, assim como a reimaginação do futuro" (Eng; Kazanjian, 2003, p. 4). A leitura de Dana Luciano da novela de Pauline Hopkins, uma escritora afro-estadunidense na virada do último século, observa que em seu trabalho, a "melancolia (...) aparece menos como uma patologia do que uma resposta realista às condições raciais nos EUA" (2003, p. 149). Isso pode lembrar a citação das teses *Sobre o conceito da história* de Walter Benjamin, na epígrafe desse capítulo. Embora Benjamin estivesse se referindo à mobilização dos trabalhadores, suas palavras aplicam-se igualmente aos movimentos de reparações. Estes estão recusando-se a esquecer, e são efetivamente mobilizados pelo "ódio [e...] vontade de sacrifício (...). Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados (...)".

Dessa perspectiva, podemos ver um propósito mais amplo à indignação moral nas demandas por reparação. Nessa literatura, indignação moral é um meio de alcançar a disposição psíquica que é a condição de possibilidade da mobilização política. O ódio a si mesmo, clinicamente associado à melancolia e que Coates aborda em diversas passagens de seu livro, é voltado para as condições estruturais que o geraram. As reparações são retratadas como uma forma de recusar a abjeção dos escravizados e seus descendentes e não apenas de permitir a eles manter-se acima da linha da pobreza material. Os movimentos representam a recusa contínua – de séculos – de afro-estadunidenses em aceitar a escravidão como seu destino.

É neste sentido que podemos ler a declaração da Organização da Unidade Africana de 1993 (anteriormente citada): seus autores estavam "Convencidos de que a busca de reparações pelos povos africanos no continente e na diáspora será uma experiência de aprendizado e autodescoberta e na união de experiências políticas e psicológicas" (Robinson, 2001, p. 220). Robinson foi eloquente sobre os efeitos restaurativos das reparações:

> Até o *fazer-se* de um processo bem fundamentado pela restituição fará maravilhas para o espírito de afro-estadunidenses. Fará com que enfim compreendam a gênese de seu dilema, reunindo, assim como fizeram todos os outros grupos, toda a sua história – antes, durante e após a escravidão – em uma história de si mesmos. Para manter a história firme em seu peito. Para fazer dela, com o passar do

> tempo, um texto sagrado. E explicá-la a si mesmos e a seus herdeiros. Altos novamente, como o foram há muito, muito tempo. (2001, p. 232)

O argumento de Robinson é o de que a subjetividade política depende de uma conexão com a história. Não uma história convencional, imagino, mas uma que revela histórias escondidas, temporalidades que não refletem o modelo linear nacional. Além de empoderar negros estadunidenses, Robinson afirmou, uma história que reconheça os crimes presentes e passados beneficiaria todos os estadunidenses. "Poderíamos desenterrar uma história enterrada", prosseguiu, "conectá-la a outra, mais recente e nebulosa e oferecê-la como uma cura para todo o nosso povo, para o conjunto dos Estados Unidos" (p. 243). Essas histórias reparadoras, que reclamam o que foi roubado, enterrado e há muito negado, não apenas anunciariam, mas também permitiriam uma saída para a melancolia, entendendo-a não como uma patologia individual, mas como uma condição histórica: como diz Luciano, "a própria condição, de fato, de ser histórico" (p. 149). Para Coates, há muito em jogo:

> Estou falando de um acerto de contas nacional que levaria a uma renovação espiritual (...). As reparações significariam uma revolução na consciência estadunidense, uma reconciliação de nossa autoimagem como o grande democratizador com os fatos de nossa história. (2017, p. 202)

Os "fatos de nossa história", revelados no processo pelas reparações, espera-se, trarão à existência um julgamento da história. É nesse sentido que Coates dirige-se ao presidente de Yale e ministro da congregação Timothy Dwight para constituir o processo pelas reparações. Escrevendo em 1810, Dwight condenou a instituição da escravidão e insistiu que sua geração era responsável por ela.

> Seria vão argumentar que foram *nossos ancestrais* e não nós que os trouxeram para cá.
>
> Herdamos nosso amplo patrimônio com todos os seus ônus; e somos obrigados a pagar pelas dívidas de nossos antepassados. *Essa* dívida, particularmente, somos obrigados a quitar: e quando o justo Juiz do Universo vier acertar as contas com seus servos, exigirá rigidamente o pagamento de nossas mãos. (2017, p. 180)

Coates, escrevendo aproximadamente dois séculos mais tarde, ainda aguarda o julgamento final que exorcizará o domínio do mal do racis-

mo na nação estadunidense, conduzindo os mortos-vivos a seu descanso eterno. Mas nesse meio-tempo, a melancolia associada à contemplação daquela experiência torna-se uma motivação para a ação política coletiva.

O justo Juiz do Universo, em nossa era secular, é entendido como sendo a própria História. Mas argumentaria que não é a História, concebida como um movimento autônomo cujo julgamento infalível corrigirá todas as injustiças, o que é desejado. O apelo é por um relato escrito de forma humana que tome conhecimento, sem hesitação, dos "fatos de nossa história", expondo suas bases estruturais e ideológicas e suas temporalidades variáveis e conflitivas. Nunca se tratou, nesses movimentos, de uma alternativa à nação; a questão é que as minorias têm direito à cidadania e aos princípios fundadores, bem como à preciosa história da República.

Encarar os "fatos da história", insistem os movimentos por reparações, forçará a nação a reconhecer uma dívida que nunca poderá ser quitada. Paradoxalmente, o reconhecimento da impossibilidade de pagamento nos convoca a imaginar a criação de futuros mais justos. O reconhecimento dessa impossibilidade é uma abertura à possibilidade. E é reparador não apenas psíquica, mas politicamente também. Essa, sugiro, é a importância maior dos movimentos de reparação: convocam a história (definida como ação humana, passado, presente e futuro) a uma prestação de contas. A caracterização de David Scott é hábil nesse sentido: "A justiça reparatória responde (...) a uma retemporalização da história; sintoniza-se a um passado reencantado, entendido como um tempo que ainda não passou, que continua a desfigurar o presente e impedir o futuro" (2014, p. X).

Há evidências de que o apelo dos movimentos para reescrever a história ultrapassa o trabalho de alguns historiadores críticos (que há muito tempo vêm fazendo exatamente isso) para o âmbito popular/público. Em 20 de agosto de 2019, *The New York Times Magazine* dedicou um número especial a "1619". Nele, os editores argumentaram que o começo dos Estados Unidos não havia sido em 1776, mas em 1619, quando escravizados chegaram pela primeira vez ao território. "A isso refere-se, por vezes, como o pecado original, mas é mais do que isso: é a origem mesma do país". O objetivo do projeto 1619, disseram, era reformular a história estadunidense, com a escravidão em seu cerne. "Reconhecendo essa história vergonhosa (...) talvez possamos nos preparar para um

futuro mais justo".[53] O "talvez" é importante nessa sentença; não há garantia, ou plano utópico, apenas um desejo de que a história recontada possa trazer mudanças.

53. "The 1619 Project". *The New York Times Magazine*, 14 ago. 2019, p. 5.

EPÍLOGO:
RE-VISIONANDO A HISTÓRIA

> É porque a redenção é impossível que há uma exigência de justiça e um imperativo de justiça. (...) O Dia do Juízo é tanto concreto (particular, político, histórico) quanto condenado a permanecer historicamente eternamente adiado.
>
> Shoshana Felman, *O inconsciente jurídico* (2014, p. 47)

Iniciei a pesquisa que deu origem a esse livro expressando meu assombro por ocasião dos protestos de Charlottesville com o fato de que "as coisas que estamos experienciando" – orgulhosas identificações com nazistas e homens da Klu Klux Klan – fossem "ainda possíveis" no século XX. Ainda que compreendesse o quão ingênuas e fantasiosas eram as minhas expectativas de que o "julgamento da história" deveria ter há tempos banido essas coisas, de alguma maneira apeguei-me à ideia de que isso deveria ter sido possível. E, como indicam os exemplos citados no prefácio, eu não estava sozinha nessa crença. Parece haver uma fé persistente (ao menos em meio ao público em geral e alguns historiadores profissionais) de que "no final" seremos vingados pela História. A noção de história que essa fé evoca é múltipla: é ao mesmo tempo uma direção universal (e progressiva) da vida, ações humanas que acontecem em um tempo linear e cuja Verdade eventualmente será reconhecida, e o registro compilado dessas ações pelos historiadores.

Embora julgamento implique interpretação, e, na realidade, a possibilidade de mais de uma interpretação, assume-se uma determinada finalidade para o julgamento da história. O caso é encerrado, o culpado condenado, os inocentes vindicados – essa é a fantasia consoladora que herdamos do Iluminismo. A tese deste livro é de que ela não é mais defensável; na realidade, nunca o foi. Isso não significa que não existam apelos ao julgamento da história, assim como tentativas reais de efetivá-lo. Existem. Repousam numa noção de temporalidade que data do século XVIII: uma linha única de mudanças que divide o tempo distintamente entre passado, presente e futuro; tradicional (ou primitivo) e moderno; supersticioso (religioso) e secular. E consideram o Estado-nação como a "ponta da flecha" da direção da história. Essa ideia de história, como

tentei mostrar, constitui uma política que precisa ser problematizada. Uma política na qual a aparente resolução de questões morais (a designação de um mal do passado, a certeza de que a verdade prevalecerá no futuro) obscurece ou nega estruturas persistentes de poder – estruturas de poder que são, com efeito, naturalizadas como produtos inevitáveis do necessário *télos* da história. O foco no Estado-nação como o *télos* da história (e, portanto, a derradeira fonte de justiça) também obscurece os conflitos que desafiam e modificam essas estruturas de poder. Torna invisível agências dissidentes que oferecem visões alternativas de como a vida pode ser vivida em comunidade.

Em Nuremberg, como argumentei, o racismo que Hannah Arendt associou com nacionalismo e imperialismo foi obscurecido pela atenção exclusiva aos aberrantes crimes nazistas contra a humanidade. O julgamento da história que atribuiu o nazismo a um passado bárbaro e incivilizado representou os Estados-nação vitoriosos como avatares do progresso da história, deixando passar desapercebido o tratamento que reservavam às suas próprias minorias domésticas e populações coloniais. O julgamento foi realizado para afirmar pactos internacionais sobre os quais assentava-se o futuro de seus *status* como Estados-nação individuais soberanos. Afirmou-se que o julgamento da história repousava nas mãos dos Estados-nação vitoriosos, que distribuíram retribuições em nome das vítimas do nacional-socialismo. Na África do Sul, a Comissão de Verdade e Reconciliação, incapaz, no contexto de um acordo negociado, de obter o tipo de fechamento que os juízes de Nuremberg impuseram, trouxeram à tona, no testemunho das vítimas, a verdade da brutalidade do apartheid. De fato, o termo "verdade" no nome da Comissão tinha intenção de ser sinônimo de história e, portanto, a base para o julgamento da história. Porém, o pedido endereçado às vítimas do poder exercido pela minoria branca para que perdoassem os seus opressores – em nome de uma moral superior – excluiu a análise (reclamada por alguns críticos da CVR) das estruturas do capitalismo racial e as alternativas a essas estruturas apresentadas pelos dissidentes, nas quais o sistema de dominação havia sido baseado. O estatuto semijudicial da CVR estabeleceu o Estado como árbitro da verdade e da justiça; no processo, os oprimidos pelo sistema foram definidos mais como vítimas do que como resistentes. Diria que prevaleceu o julgamento moral – de que o apartheid era um sistema maligno que deveria ser relegado ao lixo da história –, mas o julgamento sobre o que havia permitido e desafiado suas relações de poder ficou ocultado. A ênfase no desfecho moral desviou a atenção das bases estruturais da supremacia branca;

apesar da emancipação eleitoral da maioria negra, o futuro igualitário imaginado por aqueles que lutaram pela liberdade da nação ainda está por realizar-se.

Em ambos os casos – no Tribunal de Nuremberg e na CVR – a crença de que a nação era a agente do julgamento da história seguiu inquestionado, conquanto, evidentemente, na África do Sul o objetivo fosse produzir uma "heterotopia [não racial] da rica diversidade" e não uma "nação sufocantemente homogênea". Ainda assim, embora a Constituição tenha consagrado a igualdade de gênero como um dos princípios fundacionais da nova nação, ela ainda precisa ser concretizada nas hierarquias da política. Ademais, o sucesso dessa visão não-racialista foi mais tarde questionado por ataques xenofóbicos contra negros não-sul-africanos em disputas em torno do estatuto de trabalhadores migrantes estrangeiros.[54] Os cidadãos da África do Sul podem ser negros e brancos, contudo, uma política de exclusão foi mobilizada em nome da homogeneidade da identidade nacional.

Os movimentos por reparação pela escravidão nos Estados Unidos apresentam uma perspectiva diferente, crítica, que reconhece a falha dos sucessivos julgamentos da história em lidar com o "pecado original" nacional da escravidão. Nesse exemplo, não é tanto o julgamento que é exigido – no sentido de um poder que encerre a maldade no passado. Ao contrário, é precisamente uma prestação de contas, a exigência de um reconhecimento de que o passado não passou, de que as narrativas lineares progressistas são insustentáveis, porque falseiam a história estadunidense. A nação como unidade da história segue inquestionada, mas o conceito dessa história é radicalmente revisado. Trata-se de uma demanda não apenas por uma história diferente, mas, no sentido benjaminiano, por "uma visão diferente da história". Uma visão que abjure a função redentora da história, tomando a história, ao invés disso, como registro de descontinuidade e temporalidades múltiplas (os tempos vivenciados pelos escravizados e seus descendentes são diferentes daqueles vividos pelos estadunidenses brancos), um processo de disputas e conflito, uma história de lutas com e pelo poder, sem limites precisos entre o passado, presente e futuro.

---

54. "South Africa: Attacks on Foreign Nationals". *Human Rights Watch*, 15 abr. 2019. Disponível em: <www.hrw.org/news/2019/04/15/south-africa-attacks-foreign-nationals>. Acesso em: 21 dez. 2023.

*

Minha leitura dos movimentos de reparação como um chamado para uma visão diferente da história foi possível graças a discussões atuais entre filósofos, cientistas políticos e historiadores sobre o impacto do fim das narrativas mestras da modernidade. Pois mesmo se apelos ao julgamento da história continuam a marcar o discurso público, eles funcionam mais como polêmica consolatória no presente do que como evidência de uma profunda confiança no futuro. Nossa condição pós-moderna, como descreveu Wendy Brown, é marcada pela "perda da direção histórica e, com ela, a perda de futuridade característico da idade moderna tardia" (1995, p. 74).

> Sabemos que estamos saturados pela história, sentimos a força extraordinária de suas determinações; estamos também impregnados por um discurso de sua insignificância e, acima de tudo, sabemos que a história não agirá mais (já nunca o fez) como nossa redentora. (p. 71)

Para Brown, como para diversos outros analistas, a questão é sobre o que essa "perda de futuridade" representa para a política, que visões substitutivas são possíveis para cultivar o desejo por mudanças progressistas. As respostas variam: Brown, buscando uma alternativa para a identidade política guiada pelo ressentimento dos anos 1990 (que retornaram com ainda maior intensidade em nosso século XXI), sugere que a linguagem individualizante e essencializante do "eu sou" deveria ser suplantada pela linguagem do "quero isso para nós". Substituindo a linguagem do ser individual pela linguagem da vontade coletiva, diz, o bem comum poderia se tornar objeto do desejo político, consequentemente "forjando um futuro alternativo" (p. 76). Jacques Derrida, intentando recuperar algo do espírito marxista para contrapor a decretação do fim da história do publicista conservador Francis Fukuyama, se recusa a abdicar de

> uma certa experiência da promessa emancipatória (...) um messianismo sem religião, um messiânico, mesmo, sem messianismo, uma ideia de justiça – que distinguimos sempre do direito, e até dos direitos humanos – e uma ideia da democracia – que distinguimos de seu conteúdo atual e de seus predicados determinados hoje. (Derrida, 1994, p. 86)

A chave, para Derrida, é a noção de promessa,

> como *promessa* e não como programa ou propósito onto-teológico ou teleo-escatológico. Pois, muito além do que seja preciso renunciar ao desejo emancipatório, é preciso empenhar-se nisso mais do que nunca (...), e de resto ao indestrutível mesmo do 'é preciso'. É esta a condição de uma re-politização, talvez de um outro conceito de político. (p. 75)

Fredric Jameson (2004) encontra na imaginação utópica uma ruptura da noção de que "não há alternativas para o sistema"; utopias servem para negar o sentido de imutabilidade no presente e assim reabilitar nossa "habilidade para imaginar um futuro distinto". Gary Wilder encontra na escola de Frankfurt (Adorno, Benjamin) uma alternativa para a velha ideia de história como progresso porque, nas palavras dele, "relações de dominação são mediadas pela ideia e pela própria realidade do progresso". Sua proposta analítica reside no conceito de "antecipação": "um tipo de disposição política na qual atores radicais cultivam um estado de prontidão para qualquer possibilidade em todos os momentos possíveis". Essa prontidão, combinada com "uma visão positiva de como poderia ser uma sociedade melhor", prepararia o terreno para a ação quando o momento chegar ou parecer ser o certo. Wilder (2012) reconhece que a antecipação envolve manter "um ato de equilíbrio entre a identificação de possibilidades concretas por meio da imaginação utópica sem excluir os resultados da execução da previsão por meio da nomeação preditiva". Este é um equilíbrio complexo de se manter. E ele fala de antecipação em um sentido dialético: "uma *exigência* [*calling for*] que é também uma *invocação* [*calling forth*], uma ideia efetivada que pode trazer à existência o que se deseja por meio da própria performance (mesmo que a imagem mesma das possibilidades futuras apenas surja por meio desses atos performativos).[55] Mark Fisher afirma que essa "politização requer um agente político que possa transformar aquilo que é visto como garantido em algo a ser disputado" (2020, p. 131). É precisamente essa disponibilidade (sem *télos*, sem denominação previsível) que antecipa o futuro para o presente em maneiras que não podemos prever. Em uma linha semelhante, Michael Löwy fala da história como um "processo aberto, não determinado antecipadamente, em que as surpresas, as chances inesperadas, as oportunidades imprevistas podem surgir a qualquer momento". Precisamos estar preparados, con-

---

55. Gary Wilder, "Anticipation". *Political Concepts*, 2012. Disponível em: <https://www.politicalconcepts.org/anticipation-gary-wilder>. Acesso em: 20 dez. 2023. Ver também: Tomba (2017).

tinua ele, para "apreender o instante fugaz em que a ação revolucionária é possível" (Löwy, 2005, p. 145).

A despeito de importantes diferenças entre esses escritores (escolhi apenas alguns poucos entre os diversos escritos sobre esses temas), eles partilham a noção de que é possível pensar o futuro sem o *télos* da história. Não precisamos saber como será o fim para tentar mudar o presente; o desejo político pode ser provocado por utopias, impulsionado pelo desejo coletivo, fascinado pela promessa messiânica de uma abstração chamada justiça, ou expresso em termos de uma antecipação de uma possibilidade, porém nunca segue caminhos predestinados.

Na realidade, pensar sobre a promessa de um futuro (desejá-lo, antecipá-lo) pode nem sempre ser o motor inicial da ação, embora a ação realizada em si possa levar a uma mudança. Aqui é útil lembrar de alguns escritos de Michel Foucault. Ele considerava que resistência e recusa não vinham de fora, mas eram construídas no interior das relações de poder; não dependiam tanto de uma visão de futuro alternativo quanto de uma recusa das condições presentes de governo, normalmente em nome de princípios anteriores de organização da vida em comunidade. O surgimento da governamentalidade (e, com isso, da *raison d'état*), afirmou, produziram não apenas sujeitos obedientes, mas também os insubordinados, aqueles que objetavam ser governados "daquela maneira".

> Eu *não* quero dizer aqui que, à governamentalização, teria se oposto, numa espécie de frente a frente, a afirmação contrária "nós não queremos ser governados e nós não queremos ser governados *absolutamente*". Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar (...), localiza-se uma perpétua questão que seria: "como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?". (...)
>
> Não querer ser governado desta forma, é também não mais querer aceitar tais leis porque elas são injustas, porque (...) elas escondem uma ilegitimidade essencial. (Foucault, 2019, p. 15, 17)

Essas recusas estão articuladas em nome de diferentes regimes legais: um sistema de justiça de base comunitária que é a antítese do individualismo proprietário capitalista, recusas que buscam manter um conjunto de práticas correntes contra marés aparentemente implacáveis de mudança. Como notei no capítulo 3, Ta-Nahisi Coates (2017) afirma que se sente inspirado pelo desafio de afro-americanos como Malcom X – de-

safio é uma outra forma de recusa.[56] Assim como o é a indisposição ao esquecimento (citada no capítulo 2), expressa por algumas das testemunhas da Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul.

Massimiliano Tomba, ao reconceitualizar história e política, conduz algumas dessas observações à sua conclusão radical. Em *Insurgent Universality* e, mais recentemente, em seus trabalhos sobre o conceito e a prática política do santuário, ele recusa a linha do tempo singular da modernidade, sugerindo que certas práticas passadas de recusa constituem "arsena[is] de possibilidade" para "ações políticas inovadoras" contemporâneas (Tomba, 2019b, p. 222).[57] Se são consideradas anacronismos por remeter a algum passado, afirma, tais práticas de recusa possuem, contudo, usos políticos contemporâneos, recordando-nos que a razão de Estado é um instrumento de poder, não um dado da natureza, aquilo a que Foucault referiu-se como "ilegalismos" apenas o eram porque desafiavam a definição estatal de lei e justiça. Os insurgentes de Tomba recusam o domínio inerente das relações estatais/capitalistas dos Estados-nação modernos; confiam em outras autoridades para oferecer alternativas à opressão que sofrem. Em diferentes momentos do passado, em particular nos momentos de crise (quando diversas alternativas estavam disponíveis), foram invocados regimes legais alternativos, insistiu-se em diferentes padrões do que era válido como justiça. "Aqueles que *desobedecem* ao regime legal de relações modernas de propriedade não o fazem simplesmente para contrariá-lo, e sim por *obedecerem* a uma ordem diversa de deveres e direitos, baseada em costumes e tradições diferentes" (Tomba, 2019b, p. 223, grifos no original). Quando descartamos as "concepções não-lineares de história que culminam na modernidade europeia", afirma,

> a Idade Média não desemboca necessariamente no capitalismo e na modernidade estatal, mas surge como um arsenal de possibilidades, um entroncamento de caminhos não percorridos e de camadas históricas que seguem coexistindo com a trajetória dominante da modernidade ocidental. (p. 219)

Em outras palavras, há múltiplas temporalidades cujo tempo não se esgotou, cujas possibilidades não estão excluídas por meio de sua relegação (politicamente motivada e arbitrária) ao passado.

---

56. Ver Coates (2017), capítulo 4: "The Legacy of Malcolm X".
57. Ver também: Tomba (2019a).

Esse tipo de pensamento sobre política – a exploração de alternativas para o julgamento da história – possui ressonâncias importantes para nós historiadores, encarregados de dar sentido ao passado para o presente. Nessa ótica, não há garantia de que o progresso seja a condição necessária (direção) da vida, mas há evidências a serem buscadas, nos arquivos dos esforços humanos, de que ações podem trazer mudanças, de que houve causas pelas quais valeu a pena lutar, mesmo quando o sucesso não estava garantido, que a recusa e a resistência à dominação são motivadas tanto por noções éticas de justiça, quanto pela esperança, e que as promessas messiânicas podem oferecer inspiração, mas não um mapa seguro para o futuro.

Neste livro, de maneira geral não ofereci (nos capítulos sobre o Tribunal de Nuremberg e a CVR) histórias desses "ilegalismos", de rotas alternativas à estrada principal da modernidade que "seguem coexistindo" com ela. Meu foco esteve nas maneiras pelas quais as invocações ao julgamento da história ofereceram simples justificativas morais para problemas políticos complexos e assumiram o Estado-nação (o *télos* da história) como a fonte última para retificar o sofrimento das vítimas de injustiças. Ao fazê-lo, essa visão da história ocultou o papel vital desempenhado por aqueles que "recusam ser governados assim", cuja autodefinição não tem sido a de vítimas, mas a de juízes. O apelo ao julgamento da história não deve operar apenas como uma fantasia consoladora, aparentemente deferindo a ação a uma força (História) fora de nosso controle.

O capítulo sobre os movimentos de reparação oferece um uso distinto, um contraexemplo no qual a demanda por um julgamento da história é a exigência para a responsabilização na forma de uma história dos Estados Unidos radicalmente reconcebida. Os movimentos conclamam e efetivam a agência de seus antepassados, expondo a "dívida incobrável" (o pecado original) que se encontra no coração da nação estadunidense. Se seguem repousando na crença de que o progresso é possível, também recusam a ideia de que processos jurídicos do Estado podem assegurar tal progresso.

*

Quando proferi essas conferências na Universidade de Columbia, meus interlocutores me questionaram a respeito de minha própria visão da história. Se não há garantia de um futuro melhor, perguntaram, com que

visão de história podemos/você pode trabalhar? Minha resposta é que não podemos depender nem de uma força redentora autônoma (História) nem de um derradeiro bom senso de alguma suposta razão humana universal para implementar regimes de igualdade e justiça. Citei Shoshana Felman na epígrafe deste capítulo porque, como ela, acredito que o dia do juízo final, no sentido de uma prestação de contas definitiva, está "condenado a permanecer historicamente eternamente adiado". Contudo, é precisamente a impossibilidade dessa realização que nos move à ação. Tal ação é inspirada por princípios éticos (forjados no tempo) e por evidências históricas de recusas (desafios) a aceitar o governo dos poderosos, evidências de atores humanos propondo caminhos alternativos a percorrer. Com elas, podemos pensar a história de uma maneira diferente, como modos plurais de ser em cujas relações habitamos, ao menos em parte, como consequência das ações que fazemos. Walter Benjamin, escrevendo sobre o "conspirador profissional... Blanqui", insistiu que a sua atividade "não supõe de maneira alguma a fé no progresso. Ela supõe, fundamentalmente, apenas a resolução de eliminar a injustiça presente".[58] O que nos move não é o medo ou a promessa do juízo final da história, mas o sentimento de que – diante do que consideramos ser injustiça – não temos outra escolha.

58. Walter Benjamin. "Parque Central", citado em Löwy (2005, p. 114).

REFERÊNCIAS

Adorno, Theodor W. **Critical Models: Interventions and Catchwords.** New York: Columbia University Press, 1998.

Araujo, Ana Lucia. **Reparations for Slavery and the Slave Trade: A Transnational and Comparative History.** London: Bloomsbury, 2017.

Arendt, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Ashforth, Adam. **Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa.** Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.

Asmal, Kader; Asmal, Louise; Roberts, Ronald Suresh. **Reconciliation Through Truth: A Reckoning of Apartheid's Criminal Governance.** 2. ed. Cape Town / Oxford, UK / New York: David Philip / James Currey / St Martin's Press, 1997.

Beckert Sven; Rockman, Seth (ed.). **Slavery's Capitalism: A New History of American Economic Development.** Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2016.

Benjamin, Walter. Sobre o conceito de história. In: Löwy, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história".** Trad. Wanda Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

Best, Stephen; Hartman, Saidya. Fugitive Justice. **Representations**, v. 92, n. 1, p. 1-15, 2005.

Biondi, Martha. The Rise of Reparations Movement. **Radical History Review**, n. 87, p. 5-18, 2003.

Blackbourn, David; Eley, Geoff. **The Peculiarities of Germany History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth Century Germany.** Oxford, UK: Oxford University Press, 1984.

Borgwardt, Elizabeth. **A New Deal for the World: America's Vision for Human Rights.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Brown, Wendy. **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

_____. **Walled States, Waning Sovereignties.** Nova York: Zone Books, 2010.

Butler, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Trad. Sérgio Tadeu de Nicmeyer Leão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao Sionismo.** São Paulo: Boitempo, 2017.

Carico, Aaron. Freedom as Accumulation. **History of the Present**, v. 6, n. 1, p. 1-31, 2016.

Castillejo-Cuéllar, Alejandro. Knowledge, Experience, and South Africa's Scenarios of Forgiveness. **Radical History Review**, n. 97, p. 11-42, 2007.

Certeau, Michel de. **A escrita da História.** Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano.** 3. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

Césaire, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo** [1950]. Trad. Anísio Garcez Homem. Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010.

Coates, Ta-Nehisi. **We Were Eight Years in Power: An American Trgedy.** New York: One World, 2017.

Cohen, Ed. A 'Special' Difference: For a Foucauldian/Feminist Genealogy of Freud. **History of the Present**, v. 9, n. 1, p. 1-26, 2019.

Davis, Dennis M. The South African Truth Commission and the AZAPO Case: A Reflection Almost Two Decades Later. In: Engle, Karen; Miller, Zinaida; Davis, Dennis M. (ed.). **Anti-Impunity and the Human Rights Agenda.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016. p. 125-48.

Derrida, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional.** Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **On Cosmopolitanism and Forgiveness.** London: Routledge, 2001.

Du Bois, W. E. B. **Black Reconstruction in America, 1860-1880.** Nova York: Free Press, 1998.

Eng, David L.; Kazanjian, David (ed.). **Loss: The Politics of Mourning.** Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

Engle, Karen; Miller, Zinaida; Davis, Dennis M. (ed.). **Anti-Impunity and the Human Rights Agenda.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.

Esmeir Samera. **Juridical Humanity: A Colonial History.** Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.

Felman, Shoshana. **O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX.** São Paulo: Edipro, 2014.

Fisher, Mark. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** Trad. Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

Foner, Eric. **Reconstruction: America's Unfinished Revolution**. New York: Harper, 2014.

Forman, James. "Black Manifesto". **New York Review of Books**, 10 jul. 1969.

Foucault, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O que é a crítica?** Rio de Janeiro: Lug Editora, 2019.

Freud, Sigmund. Luto e Melancolia. In: **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras: 2010. p. 170-94.

Gordimer, Nadine. **None to Accompany Me**. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1994.

Grandin, Greg. The Instruction of the Great Catastrophe: Truth Commissions, national History, and State Formation in Argentina, Chile and Guatemala. **American Historical Review**, v. 110, n. 1, p. 46-67, 2005.

Hanks, Angela; Solomon, Danyelle; Weller, Christian E. Systematic Inequality: How America's Structural Racism Helped Create the Black-White Wealth Gap. **Center for American Progress**, 21 fev. 2018. Disponível em: <www.americanprogress.org/article/systematic-inequality>. Acesso em: 20 dez. 2023.

Harney, Stefano; Moten, Fred. **The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study**. Nova York: Minor Compositions, 2013.

Harris, Whitney R. **Tyranny on Trial: The Trial of the Major German War Criminals at the End of the World War II at Nuremberg Germany 1945-1946**. Dallas, TX: Southern Methodist University Press, 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Jackson, Robert H. **The Case Against the Nazi War Criminals: Opening Statement for the United States of America**. New York: Knopf, 1946.

Jameson, Fredric. The Politics of Utopia. **New Left Review**, n. 25, p. 35-54, 2004.

Johnson, David. Theorizing the Loss of Land: Griqua Land Claims in Southern Africa. In: Eng, David; Kazanjian, David (ed.). **Loss: The Politics of Mourning**. Berkeley, CA: University of California Press, 2003. p. 278-99.

Judt, Tony. **Postwar: A History of Europe Since 1945**. New York: Penguin, 2005.

Kant, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Koselleck, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora PUC-Rio, 2006.

Lauro, Sarah Juliet. **The Transatlantic Zombie: Slavery, Rebellion and Living Death**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2015.

Löwy, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. Trad. Wanda Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

Luciano, Dana. Passing Shadows: Melancholic Nationality and Black Critical Publicity in Pauline E. Hopkins of One Blood. In: Eng, David; Kazanjian, David (ed.). **Loss: The Politics of Mourning**. Berkeley, CA: University of California Press, 2003. p. 148-87.

Mamdani, Mahmood. Beyond Nuremberg: The Historical Significance of the Post-Apartheid Transition in South Africa. In: Engle, Karen; Miller, Zinaida; Davis, Dennis M. (ed.). **Anti-Impunity and the Human Rights Agenda**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016. p. 329-60.

Marrus, Michael R. **The Nuremberg War Crimes Trial, 1945-46: A Documentary History**. Boston, MA: Bedford, 1997.

Marx, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

Mason, Tim. National Socialism and the German Working Class, 1925-May 1933. **New German Critique**, v. 5, n. I, p. 49-93, 1977.

_____. Worker's Opposition in Nazi Germany. **History Workshop Journal**, n. 2, p. 120-37, 1981.

Meister, Robert. **After Evil: A Politics of Human Rights**. New York: Columbia University Press, 2011.

Narotzky, Susana. "A Cargo del Futuro" Between History and Memory: An Account of the 'Fratricidal' conflict during Revolution and War in Spain (1936-39). **Critique of Anthropology**, v. 27, n. 4, p. 411-29, 2007.

Nelson, Alondra. **The Social Life of DNA: Race, Reparation, and Knowledge After the Genome**. Boston, MA: Beacon, 2016.

Pager, Deborah. **Marked: Race, Crime, and Finding Work in an Era of Mass Incarceration**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008.

Perugini, Nicola; Gordon, Neve. **The Human Right to Dominate**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015.

Poliakov, Léon. **Harvest of Hate: The Nazi Program for the Destruction of the Jews of Europe.** New York: Holocaust Library, 1986.

Robinson, Randall. **The Debt: What America Owes to Blacks.** New York: Penguin, 2001.

Rose, Jacqueline. **On Not Being Able to Sleep at Night.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Schmitt, Carl. **The Nomos of the Earth.** Candor, NY: Telos Press, 2006.

Scott, David. Preface: Debt, Redress. **Small Axe**, v. 18, n. 1, p. VII-X, 2014.

_____. Preface: A Reparatory History of the Present, **Small Axe**, n. 52, p. VII-X, 2017.

_____. Evil Beyond Repair. **Small Axe**, n. 55, p. VII-X, 2018.

Scott, Joan Wallach. **Sex and Secularism.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

Shatz, Adam. We are Conquerors. **London Review of Books**, v. 41, n. 20, 2019.

Shirer, William. **Ascensão e queda do Terceiro Reich. Volume II: o começo do fim (1939-1945).** Rio de Janeiro: Agir, 2008.

Sitze, Adam. **The Impossible Machine: A Genealogy of South Africa's Truth and Reconciliation Commission.** Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2013.

Skrentny, John David. **The Ironies of Affirmative Action: Politics, Culture and Justice in America.** Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Staufer, Jill. **Ethical Loneliness: The Injustice of Not Being Heard.** New York: Columbia University Press, 2015.

Stiller, Alexa, The Mass Murder of the European Jews and the Concept of 'Genocide' in the Nuremberg Trials: Reassessing Raphaël Lemkin's Impact. **Genocide Studies and Prevention: An International Journal**, v. 13, n. 1, p. 144-72, 2019.

Taylor, Alan J. P. **The Origins of the Second World War.** New York: Atheneum, 1962.

Taylor, Telford. **Nuremberg and Vietnam: An American Tragedy.** Chicago, IL: Quadrangle, 1970.

Thomas, Peter. Historical-Critical Dictionary of Marxism: Catharsis. **Historical Materialism**, n. 17, p. 259-64, 2009.

Truth and Reconciliation Commission of South Africa [TRC Report]. **Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report.** Johannesburg: TRC, 1998-99. 7 v. Disponível em: <https://sabctrc.saha.org.za/reports.htm>. Acesso em: 22 dez. 2023.

Tomba, Massimiliano. **Marx's Temporalities**. Chicago, IL: Hayamarket, 2013.

_____. Justice and Divine Violence: Walter Benjamin and the Time of Anticipation. **Theory and Event**, v. 20, n. 3, p. 579-98, 2017.

_____. **Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity**. New York: Oxford University Press, 2019a.

_____. Sanctuaries as Anachronism and Anticipation. **History of the Present**, v. 9, n. 2, p. 217-32, 2019b.

Tutu, Desmond Mpilo. Foreword. Botman, H. Russel; Petersen, Robin M. (ed.). **To Remember and to Heal: Theological and Psychological Reflections on Truth and Reconciliation**. Cape Town / Pretoria / Johannesburg: Human and Rousseau, 1996. p. 7-8.

_____. **No Future Without Forgiveness**. New York: Doubleday, 1999.

Walker, David; Garnet, Henry Highland. **Walker's Appeal, with a Brief Sketch of His Life by Henry Highland Garnet and Also Garnet's Address to the Slaves of the United States of America**. New York: J. H. Tobitt, 1848.

Whitman, James Q. **Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

Wilder, Gary. **Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World**. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

Wilson, Richard. Reconciliation and Revenge in Post-Apartheid South Africa. **Current Anthropology**, v. 41, n. 1, p. 75-98, 2000.

_____. **The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

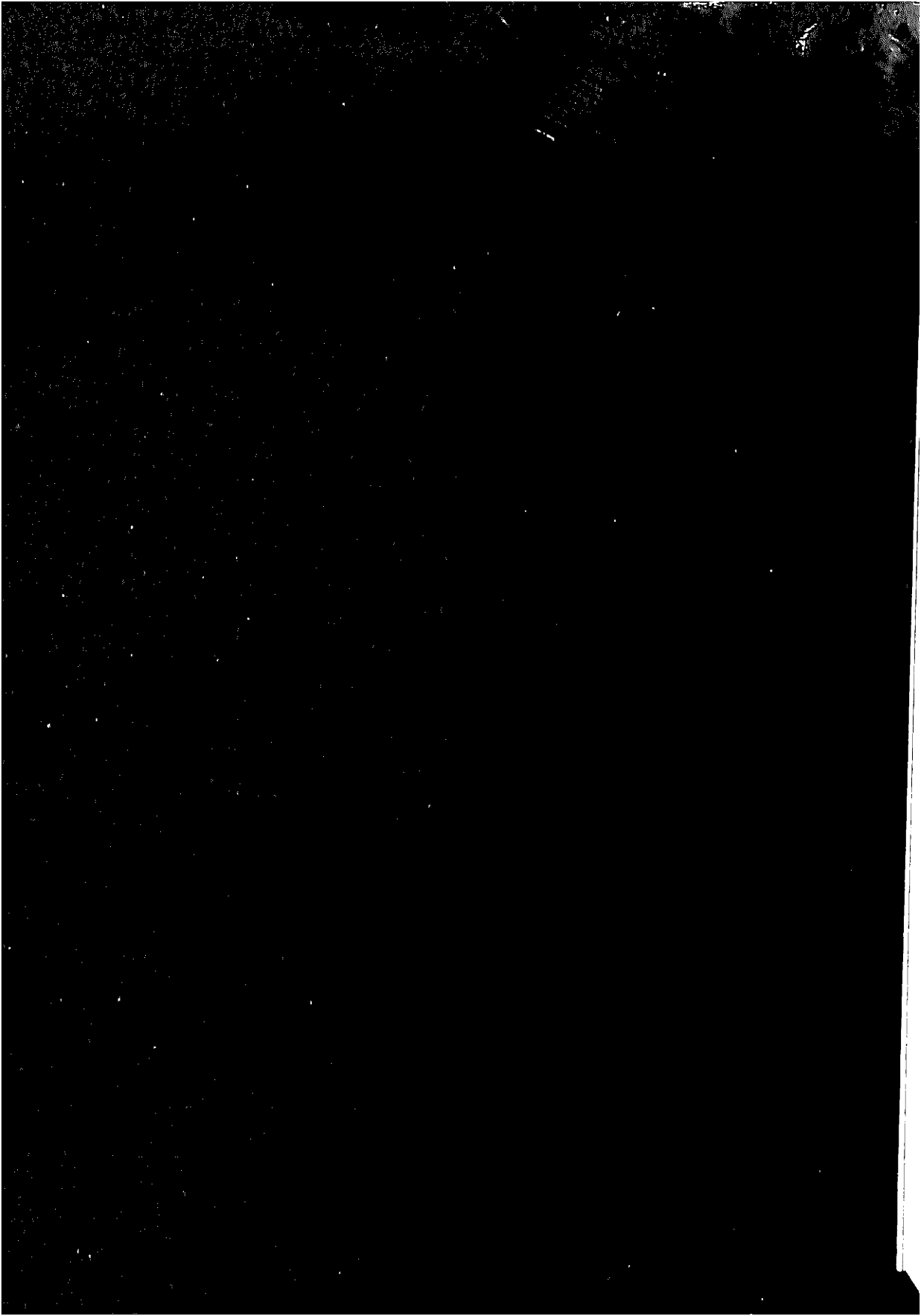
AGRADECIMENTOS

As palestras ministradas na cátedra Ruth Benedict ofereceram uma ocasião oportuna para esclarecer e expandir minhas reflexões sobre as problemáticas levantadas nesse livro. Anteriormente, havia explorado algumas das ideias, em palestras na cátedra Natalie Zemon Davis, na Universidade Centro-Europeia (posteriormente publicadas em livro), mas estava ciente de que precisava pensar com maior afinco sobre algumas das questões que havia levantado. O grupo que se reuniu em Columbia na primavera de 2019 foi o fórum ideal para mim. Um núcleo de amigos e colegas compareceu nas três palestras, permitindo um aprofundamento das discussões, revelando limites e possibilidades de meus argumentos. Alguns seguiram acompanhando a elaboração do livro, enviando alentados e instigantes e-mails, forçando-me a pensar, ao longo da escrita, em questões que não havia considerado antes.

Por seus questionamentos generosos e rigorosos, agradeço a David Scott, Gary Wilder, Judith Surkis, Mischa Suter, Grace Davie, Rosalind Morris, Mara de Gennaro, Nadia Abu El Haj, Joseph Massad, Gil Anidjar, Maggie Hennefeld, Zahid Chaudhary, Hannah Chazin, Alexa Stiller, Jim Dingeman, Claudio Lomnitz e Michael Levine. Conversas com Gayle Salomon e Robert Post foram extremamente úteis. Versões iniciais das palestras foram lidas por Brian Connolly, Andrew Zimmerman, Andreas Ekert, David Bond, Daniel Aldana Cohen e Adam Ashforth, que ofereceram referências de outras leituras, além de sugestões para repensar algumas das minhas afirmações. Max Tomba leu o manuscrito logo antes de ser submetido e me instigou a explicitar melhor minhas reflexões sobre justiça e Estado-nação. Jennifer Crewe tem me oferecido apoio e incentivo como editora. Minha experiência com essas palestras confirmou para mim um *insight* que tive há tempos sobre o trabalho acadêmico: a produção de conhecimento crítico é um empreendimento coletivo, é preciso um seminário (ou uma série deles) para expandir o pensamento de qualquer indivíduo isolado.

Este livro foi composto no tipo Noto Serif e impresso pela Renovagraf para a Letra e Voz em 2024, ano em que a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, extinta em 2022, foi recriada pelo Governo Federal do Brasil. Foram utilizados papel Pólen Bold 90 g/m² para o miolo e Cartão Supremo 250 g/m² para a capa.

Joan Wallach Scott
é professora emérita do Instituto de Estudos Avançados de Princeton. Uma das mais inventivas historiadoras estadunidenses, é conhecida mundialmente desde os anos 1980 por seu trabalho envolvendo a história das mulheres e a história de gênero, graças principalmente ao seu influente artigo "Gender: A Useful Category of Historical Analysis" (1986) e ao seu livro *Gender and the Politics of History* (1988). Seus demais trabalhos envolvem discussões sobre a natureza da evidência histórica, a diferença na história e o papel da narrativa na escrita da história. Seus livros mais recentes incluem *The Fantasy of Feminist History* (2011), *Sex and Secularism* (2017) e *Knowledge, Power, and Academic Freedom* (2018), além de *On the Judgment of History* (2020), apresentado ao leitor brasileiro como *Sobre o julgamento da História* pela Letra e Voz, na tradução da historiadora Mariana Joffily.



HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE

HOJE

série coordenada por
VIVIANE BORGES
E MARIANA JOFFILY

A renomada historiadora Joan Wallach Scott oferece neste livro arrebatador um estudo sobre os usos políticos contemporâneos da ideia teleológica de que a História constitui uma instância de julgamento das ações humanas. A partir da investigação de três casos emblemáticos – os julgamentos de Nuremberg, a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul do pós-*apartheid* e os movimentos de reparação pela escravidão nos Estados Unidos –, a autora desenvolve uma reflexão necessária para historiadores, cientistas políticos, juristas e demais profissionais que têm como parte de suas tarefas problematizar as ideias sedutoras de que a história guia a mudança social e política e de que, se errarmos, ela nos absolverá.

ISBN 978-65-86903-45-4

LETRA eVOZ